

الجزائريون

بقلم جان بول سارتر
ترجمة عابدة طرجيبة د ريس

صدر في الاسبوع الماضي في باريس كتاب خطير بعنوان « الاستجواب » La Question كتبه بيار اليغ Pierre Alleg وهو في سجنه بالجزائر وروى فيه فظائع التعذيب التي أخضع لها الجلادون ليستنطقوه عن اسرار تتعلق بالثوار العرب في الجزائر . وقد احدث هذا الكتاب ضجة كبيرة في فرنسا ، وكتب الكاتب الكبير جان بول سارتر مقالا طويلا عنه ما كاد ينشر في « الاكسبريس » حتى صودرت . وفيما يلي ترجمة مقال سارتر الذي سيؤلف فصلا من الكتاب الهام الذي تصدره دار الآداب في آخر هذا الشهر بعنوان : « عارنا .. في الجزائر » وهو مجموع ما كتبه الكاتب الفرنسي الكبير عن الاستعمار الفرنسي الفاشم في الجزائر .

وفارغة ، عندما يحين الوقت ، وان وضعا غير منتظر سي طرح قضيتهم كلهم من جديد ، وان عليهم ان يقرروا هناك ، وحدهم ، مصر فرنسا ومصرهم . وها هم يذهبون وآخرون يعودون وقد عرفوا عجزهم فبقي اغلبهم يحتفظون بصمت حقود . ويولد الخوف : من الآخرين ، والخوف من النفس ، فيحتاج جميع الاوساط ، ولا تعود الضحية والجلاد سوى صورة واحدة : انها صورتنا . وفي الحالات القصوى ، فان الطريقة الوحيدة لرفض احد هذين الدورين هي ان نطالب بالآخر .

ان هذا الاختيار لا يفرض - او لم يفرض حتى الآن - على فرنسيي فرنسا ، ولكن عدم التحديد هذا يثقل علينا : وبسببه نحن « الجرح والسكين » فالهلع في ان نكون السكين ، والخوف من ان نصبح الجرح كلاهما يتبادلان التأثير والقوة . وتستيقظ ذكريات : فمئذ خمسة عشر عاما ، كان اشجع المقاومين يخشون الالم اقل مما كانوا يخشون استسلامهم للالم . وكانوا يقولون : حين تسكت الضحية ، فانها تنفذ كل شيء ، وحين تتكلم فليس لاحد الحق في ان يحكم عليها ، حتى الذين لم يتكلموا . ولكن الضحية تتزوج جلادها ، انها امراته ، وهكذا يفرق هذان الزوجان في ليل الحفارة . ولقد عاد ليل الحفارة ، انه يعود الى « اليبار » كل ليلة وانه في فرنسا سواد قلوبنا . وبالفعل فان دعاية مهموسة تتجلى لنا ان نسلم ان « جميع الناس يتكلمون » . هذه هي الوان التعذيب التي يبررها الجهل الانساني . ما دام كل واحد منا خائنا بالقوة ، فالجلاد الكامن في كل منا يخطيء في ان يزعج ، لاسيما وان عظمة فرنسا تفرض ذلك .. واصوات متناهية في النعومة تفسر لنا ذلك كل يوم . ان المواطن الصالح ينبغي ان يكون ذا ضمير صالح ، اما صاحب الضمير السيء ، فلا بد ان يكون انهزاميا .

وحالا ما ينقلب الدهول الى ياس . فاذا كان على الوطنية ان ترمينا في حفن الحفارة ، اذا لم يكن هناك اي حاجز في اي مكان لا يمنع في اية لحظة الالم ولا الانسانية كلها من ان تنصب في اللانساني ، فلماذا نحن اذن نكلف انفسنا هذا الجهد كله لنصبح او لنظل بشرا ؟ ان اللانساني هو حقيقتنا . ولكن اذا لم يكن اي شيء آخر صحيحا ، اذا كان لا بد من الارهاب او ان نموت من الارهاب ، فلماذا نجهد في ان نعيش وفي ان نبقي وطنيين ؟

لقد وضعوا هذه الافكار في رؤوسنا بالقوة والقسر ، وانا لافكار غامضة وخاطئة . انها تنبثق كلها من هذا المبدأ نفسه : الانسان هو لا انساني .

في عام ١٩٤٢ في شارع لوريستن كان فرنسيون يصرخون من القلق والالم . وكانت فرنسا كلها تسمعهم انذاك ولم يكن مصر الحرب اكيدا ولم تكن نود ان تفكر في المستقبل ومع ذلك فان شيئا واحدا كان يبدو لنا مستحيلا . ان يكون باستطاعتنا ان نجعل رجالا يصرخون يوما ما بسبينا . والمستحيل ليس كلمة فرنسية : ففي عام ١٩٥٨ ، يعمد في الجزائر الى التعذيب المستمر المنتظم . والكل يعلم ذلك من السيد لاكوست الى مزارعي لافيرون ، ولا احد يتكلم عن ذلك ، او ان اصواتا تتلاشى في السكون . لم تكن فرنسا تحت الاحتلال ابكم منها الان ، بالرغم من انها كان لها العذر في ان تحمل السلاح .

ولقد حكم علينا في الخارج : باننا لم نكف عن الانحدار . وقد بدا ذلك منذ سنة ٣٩ ، في رأي البعض ، وفي رأي الآخرين منذ سنة ٩١٨ . وانه لقول مرتجل : فانا لا اؤمن بهذه السهولة في انهيار شعب . اني اؤمن بفشله وخبله . وفي اثناء الحرب عندما كانت الاذاعة الانكليزية او الصحافة السرية تتحدث عن « اورادور » كنا ننظر الى الجنود الالمان الذين كانوا ينتزهون في السوارع نظرة بريئة وكنا نقول احيانا : انهم مع ذلك رجال يشبهوننا ، فكيف يكون باستطاعتهم ان يفعلوا ما فعلوا ؟ وكنا فخورين بانفسنا لاننا لم نكن نفهم .

واليوم نعلم انه ليس هناك شيء للفهم : لقد تم كل شيء بفيلة واستسلامات غير ملحوظة ، وعندما رفعنا رؤوسنا ، رأينا في المرأة وجها غريبا ، بغيضا : وجها .

ان الفرنسيين يكتشفون ، في غمرة دهشهم ، هذه الحقيقة الهائلة : اذا لم يكن هناك ما يحمي امة ضد نفسها لا ماضيها ، ولا اماناتها ، ولا فوائدها الخاصة واذا كانت خمس عشرة سنة كافية لتحويل الضحايا الى جلادين ، فذلك لان الظرف هو وحده الذي يقرر : فحسب الظروف يستطيع اي كان وفي اي وقت ، ان يصبح ضحية او جلادا .

سعداء هم اولئك الذين ماتوا من غير ان يضطروا ابدا الى التساؤل « اتراني انكلم ، اذا هم نزعوا لي اظافري ؟ » واكثر سعادة منهم اولئك الذين لم يجبروا وهم لم يكادوا يفارقون الطفولة على ان يتساءلوا هذا السؤال الآخر : « ماذا تراني افعل ، اذا عمد اصدقائي او اخوتي في السلاح ، او رؤسائي الى انتزاع اظافر عدو امام عيني ؟ »

هؤلاء الشباب الذين يوضعون في موقف حرج ، ماذا يعرفون عن انفسهم ؟ القرارات التي يتخذونها هنا ، يحدسون انها ستبدو لهم مجردة

وان هدفهم في ذلك، هو اقتناعنا بمجزئنا. وان هذه الافكار تبلغ هدفها مادما لا ننظر اليها مواجهة . والحق انه يجب ان يعرف في الخارج : ان سكوتنا لا يعني قبولنا . انه يأتي من الكوايس التي يخلقونها ويفذونها ويوجهونها ولقد كنت اعرف ذلك من قبل ولكنني كنت انتظر منذ زمن بعيد دليلا قاطعا .

وهذا هو :

منذ خمسة عشر يوما تقريبا ، ظهر كتاب في « منشورات منتصف الليل » بعنوان « الاستجواب » ومؤلفه هو « هنري البغ » الذي ما يزال اليوم معتقلا في سجن في الجزائر ، وهو يروي ، من غير تعليقات لا جدوى منها ، وبدقة مدهشة ، « الاستنطاقات » التي تعرض لها . ولقد « اعنى » الجلادون به كما وعدوه بذلك هم انفسهم : فاقضوه لعذاب الماء ، تماما كما كن ذلك في ايام « البرنغلييه » Brinivilliers ولكن يضاف اليه التفننات التكنيكية التي فرضها عصرنا ، وعذاب النار والعطش الخ . انه كتاب لا ننصح النفوس الحساسة بقراءته . والواقع ان الطبعة الاولى - وهي عشرون الفا - قد نفذت . وبالرغم من طبعة ثانية تمت على عجل فقد عجز الناشر عن تلبية الطلب . فان بعض المكتبات تباع من الخمسين الى المئة نسخة يوميا .

وقد كان الذين يجروون على ان يدلوا بشهادتهم حتى الان هم الذين عاشوا مع اخوتهم واخوتنا : الجلادين . ولم يكونوا يعرفون من الضحايا غالبا سوى صراخاتهم وجراحاتهم والامهم . وكانوا يصفون لنا ساديين منحنين فوق مزق من اللحم . وما الذي كان يميزنا عن هؤلاء الساديين ؟ لا شيء ما دمنا نسكت : وكان غضبنا يبدو لنا صادقا . ولكن هل كنا نحفظ به لو

كنا قد عشنا هنالك ؟ اما كان يخلي مكانه للقرف العالمي ولاستسلام كتيب ؟ وقد كنت من جهتي اقرأ لان الواجب يحتم علي ذلك . وكنت انسر احيانا وكنت احتقر هذه القصص التي كانت تضعا في قفص الاتهام من غير شفقة والتي لم تكن تترك مجالا للامل .

اما مع هذا الكتاب « الاستجواب » ، فان كل شيء يتبدل : ان « البغ » يوفر علينا اليأس والخجل لانه ضحية ولانه قد قهر العذاب . وهذا الارتداد لا يتم من غير روح فكاهية حزينة . لقد عذبوه باسمنا ، واننا لنسترد بسببه بعضا من فخرنا : اننا فخورون بان يكون فرنسيا . ان القراء يتجسدون فيه بشغف ، ويرافقونه حتى نهاية الالم ، ويصمدون واياء ، وحديد وعرة . اترام جديرين ، اترانا جديرين بذلك حقاً وحقيقة ؟ تلك هي مسألة اخرى ، المهم الذي يعتد به ، هو ان الضحية تحررا اذ تجعلنا نكتشف ، كما نكتشف هي نفسها ، اننا نستطيع ويجب ان نتحمل كل شيء .

اننا ننهر ونسحر على هوة الانساني . ولكن يكفي رجل قاس وعنيد ومصر على ان يقوم بمهنته كإنسان ليتقنا من الدوار . ان « الاستجواب » ليس لا انسانيا . انه بكل بساطة جريمة دنية وخليفة يرتكبها بشر ضد بشر اخرين . وباستطاعة سواهم ومن واجبه ان يقضوا عليها . ان الانساني لا يوجد في اي مكان ، الا في الكوايس التي يولدها الخوف . والحق ان شجاعة ضحية هادئة وتواضعها ، وصفاتها توقظنا لنكتشف عن حقيقتنا . ان « البغ » ينتشل التعذيب من الليل الذي يطمس . فلنقترب لننظر اليه في وضع النهار .

ما هؤلاء الجلادون ولا ؟ امهم ساديون ؟ ام هم ملائكة غاضبون ؟ ام هم اسياذ حرب ذوو أهواء مرعبة ؟ ان كان علينا ان نصدقهم ، فانهم خليط من هذا كله . ولكن الواقع ان « البغ » لا يصدقهم . ان ما ينتج من الاحاديث التي ينقلها انهم يودون ان يقنعوا انفسهم ويقنعوا الضحية بسيادتهم المطلقة : فهم احيانا بشر أعلنون يسكون اناسا تحت رحمتهم ، وهم احيانا اخرى رجال قساة اقوياء وكل اليهم امر ترويض اوقح البهائم واشدها وحشية ، واكسلها ، البهيمة الانسانية . ومن المفهوم انهم لا ينظرون اليها عن كذب : فالهم ان يشعروا السجين بانه ليس من جنسهم : ولذلك يعرونه من بياحه ويربطونه بشدة ويهزأون منه . ويمر جنود بالقرب منه ذهابا واداءا ينفذونه بسلام وبتهديدات بلا مبالاة يريد ان يكون هائله .

ولكن البغ ، العاري ، المريجف من البرد ، مربوط الى خشبة ما يزال سوداء لزوج - بسبب في قديم ، بعيد هذه الحيل كلها الى حيفنها التي تدعو الى الشفقة : انها تمثيلات لملها حمى : فمشرجة هي فسوة احاديثهم العاشية وفسمهم بان « بعضوا على الجمهوريه » ، ومشرجة هي ايضا مسمى « ضابط الجنرال م . م . » هذا المسمى الذي ينهي بهذه الكلمات : « لم يبق لكم الا ان تنتحروا » انها مهازل سمجة ، جامدة يعاد تمثيلها كل ليلة من دون اقتناع امام كل سجين ثم توقف بسرعة بسبب ضيق الوقت : ذلك ان هؤلاء العمال المرعبين مثقلون بالاعمال ، وهم مرهقون لان السجناء يقفون مصطفين بالقرب من خشبة التعذيب ، ولا بد من ربطهم وحلهم ومرافقة الضحايا من غرفة تعذيب الى اخرى . وان من ينظر بعين « البغ » الى هذه الخلية القذرة ، يدرك ان الجلادين مرهقون بالعمل كل الارهاق . وقد يحدث بالطبع ان يتظاهروا بالهدوء وان يشربوا البيرة ، وقد تراخوا فوق جسد معذب ، ثم يقفزون فجأة على اقدامهم ويركضون في كل اتجاه فيشتمون ويزارون من الغضب . انهم عصبيون من طراز رفيع يخضعون ضحايا كثيرة ويعتقدون انهم

دار الآداب تقدم

مؤلفات الدكتور

نوال السعداوي

- امرأتان في امرأة
- موت الرجل الوحيد على الارض
- امرأة عند نقطة الصفر
- أغنية الاطفال الدائرية
- موت معالي الوزير سابقا
- الخيط وعين الحياة
- الغائب
- كانت هي الاضعف

بمناسبة يوم الجزائر في البلاد الافريقية والاسيوية

يسر دار الآداب في بيروت ان تقدم الكتاب الخطير:

عارنا... في الجزائر !

بقلم الكاتب الفرنسي الكبير جان بول سارتر
وفيه يفضح الاديب الحر اساليب الاستعمار
والتعذيب والتضليل التي تستعملها السلطات
الفرنسية في الجزائر العربية الباسلة
ترجمة عائدة وسهيل ادريس
احجز نسختك من الان

وفي هذه القضية ، لا يعتد بالافراد : فان هناك حقدا تائها ، مفعلا ،
حقدا جذريا في الانسان يتقضى في وقت واحد على الجلادين وعلى
الضحايا فينحط بهم معا ويحط بعضهم بسبب بعض . وليس العذاب
الا هذا الحققد وقد اندرج في نظام وخلق لنفسه وسائله الخاصة .

وحين يقال ذلك بحياء في المجلس الوطني ، تنفجر الضجة : انكم
تهينون الجيش ! « وينبغي ان نسال مرة اولى واخيرة هؤلاء الكلاب
الصغيرة : « ما دخل الجيش هنا » ؟ ان ما هو مؤكد ان التعذيب يقوم
ايضا « في الجيش » وان « لجنة الوقاية » لم تخف ذلك في تقرير لها
هزيل ، وبعد ذلك اهو « الجيش » الذي يعذب ؟

اية حماقة ! ايظنون المدنيين يجهلون الطرق الصالحة ؟ اذا لم تكن
القضية الا هذا ، فلنمنح شرطة الجزائر ثقتنا . ثم اذا كان هناك حاجة
الى رئيس جلادين ، فلقد عينه المجلس الوطني كله : ليس هو الجنرال
« س » كما انه ليس الجنرال « د » ولا الجنرال « م » الذي ذكره
البغ : بل هو السيد لاكوست صاحب السلطات المطلقة . فكل شيء يتم
من خلاله وبواسطته ، سواء « بون » او في « وهران » : ان جميع الناس
الذين ماوا من الالم والوهول في مبني « البيار » وفي مقصورة « س » ،
انما ماوا بارادته . ولست انا الذي يقول ذلك : انهم النواب والحكومة.
والواقع ان القرح يمتد ، فهو قد تجاوز البحر ، بل لقد شاع ان
الاسجواب يقوم في بعض السجون المدنية في فرنسا ذاتها . ولا ادري اذا
كانت الشائعة حقيقية ، ولكن لا بد ان انتشارها قد اثار السلطات العامة،
بدليل ان النائب العام ، في قضية ابن صدوق قد سأل المتهم جهرا اذا كان
قد عذب ، وقد كان الجواب بالطبع معروفا مسبقا .

لا ، ليس التعذيب مدنيا ولا عسكريا ولا فرنسيا على وجه التخصيص.
انه وباء يكتسح العصر كله . فقد عرف الشرق والغرب جلادين : فلم
يمض وقت على تعذيب « فاركاس » للهنغارين ، ولا يخفي البولونيون ان
الشرطة عندهم كانت تعتمد ، قبل بوزنان ، الى الاستجواب . اما ما كان
يحدث في الاتحاد السوفياتي في حياة ستالين فان تقرير خروتشيف شاهد
لا يرد على ذلك ... واليوم اتى دور قبرص والجزائر . والواقع ان هتلر
لم يكن الا رائدا في هذا كله .

هذا التعذيب الذي يشجب - بميوعة احيانا - ولكنه يطبق بانتظام

سيصرفون من « الرخصة الاولى » .

اما ان يكونوا خبثاء مجانيين من القصب، فهذا اكيد، ولكنهم ليسوا ساديين.
انهم مستعجلون جدا ، وهذا ما يتقدمهم حقاً. ان كلا منهم يتماسك على قدميه
من جراء السرعة المكتسبة ، فعليه ان يعدو باستمرار او ينهار .
غير انهم يحبون العمل المتقن . انهم عند اللزوم يدفعون بالصمير المهني
الى درجة ارتكاب القتل . وهذا ما يثير في قصة « البغ » . ان وراء هؤلاء
المشرحين الشرسين او المضحكين صلابة تتجاوزهم وتتجاوز رؤساءهم
انفسهم .

ولقد كان من الممكن ان يكون حظنا كبيرا لو كانت هذه الجرائم عمل
قبضة من الحانقين ولكن الحقيقة هي ان التعذيب ينتج الجلادين . وبعد هذا
كله ، فان هؤلاء الجنود لم يكونوا قد انخرطوا في فرقة من النخبة ليعذبوا
العدو المهزوم . ويصف لنا البغ في بضعة خطوط اولئك الذين عرفهم ،
وهذا يكفي لتسجيل مراحل التغير :

هناك الجلادون الاصفر سنا ، العاجزون الذين سمنون باضطراب « هذا
فطيع » عندما يقضي مصباحهم الكهربائي معذبا ما . ثم هناك مساعدو الجلادين
الذين لم يشتركوا بعد بالعمل ، وهم بمسكون بالمساجين وتغولونهم، وبعضهم
قد قسا، وبعضهم ينتظر . ولكنهم جميعا قد اخذوا في الدوامه، وليس لهم عذر
قط . وهناك ذلك الاشقر من المنطقة الشمالية « ذو الوجه الودود الذي
يستطيع ان يتحدث عن جلسات التعذيب التي اخضع لها « البغ » كما
لو كان يتحدث عن مباراة يذكرها ويهنا بها من غير مشقة : كما يفعل
بالنسبة لبطل من راكبي الدراجات . . » . ولقد رآه « البغ » بعد ايام
يقتل على السلم احد المسلمين ، ووجهه ينبض بالحققد والكراهية . . «
وهناك يتسللون برؤية الانتفاضات التي تفرق معذبا بالكهرباء، ولكنهم لا
يحتلمون ان يسمعوهم يصرخ . وهناك اخيرا المجانين الذين يطوفون
ويدورون كورقة ميتة في دوار فورانهم وعنفهم .

وليس في هؤلاء جميعا من هو موجود بذاته ، وليس فيهم من سيبقى
كما هو : انهم يمثلون لحظات تبدل لا مفر منه . فهناك فرق واحد بين
افضلهم وبين اسوأهم : فاولئك هم « زرق » وهؤلاء قدامى . وسينتهي
الامر بهم جميعا الى ان يرحلوا ، واذا استمرت الحرب فسيخلفهم اخرون،
شقر من الشمال ، او سمر قصار من الجنوب ، يقومون بالمهنة نفسها
ويعتادون العنف نفسه والعصية ذاتها .

خلف ستار المشروعية الديمقراطية يمكن تعريفه بأنه مؤسسة نصف سرية . فهل اسبابه واحدة في كل مكان ؟ عن الضيق نفسه . والحق انه لا اهمية لذلك ، فليس لنا ان نحكم على العصر . ولنتكف بان نكس امام بابنا ، ولنحاول ان نفهم ما الذي وقع لنا ، نحن الفرنسيين .

انكم تعرفون ما يقال احيانا لتبرير الجلادين : من انه لا بد من تعذيب انسان ما يمكن لاعتراقاته ان توفر مئات من الارواح . وهذا نفاق واضح . فان «الليغ» لم يكن ارهابيا ، وكذلك « اودين » . وذلك انه معتقل بتهمة « تعريض امن الدولة واعادة تشكيل جمعية محلوثة » .

افمن اجل انقاذ ارواح بشرية احرقوا له ثدييه وشعر عضوه التناسلي؟ لا : لقد ارادوا ان ينتزعوا منه عنوان الرفيق الذي آواه . ولو قد تكلم ، لوضعوا شيوعيا اخر وراء القضبان الحديدية : هذا كل ما في الامر .

ثم انهم يعتقدون هنا وهناك بالمصادفة ان كل مسلم « قابل للاستجواب » طوعا : الا اذا قدموا شهادة كاذبة او اتهموا انفسهم مجانا بجريمة ما تخلصا من العذاب . اما اولئك الذين يستطيعون ان يتكلموا ، فمن المعلوم انهم يصمتون . كلهم او جلهم ، فلا « اودين » ولا « الليغ » ولا « غروج » قد فتحوا افواههم . ولا شك ان جلادي «البيار» اوسع معرفة منا فسي هذا الصدد . وقد لاحظ احدهم بعد الاستجواب الاول « لايغ » : « لقد كسب ليلة على كل حال ليتيح لرفاقه الوقت الكافي للانسحاب » . وقال ضابط بعد بضعة ايام : « لقد استقر في رؤوسهم منذ عشر سنوات ، منذ خمس عشرة سنة انهم اذا قبض عليهم ، فيجب الا يقولوا شيئا : وليس هناك ما يعمل لنزع هذا التصميم من رؤوسهم . »

لعله لم يكن يقصد الا الشيوعيين : ولكن ابراهيم يظنون ان مقاتلا في جيش التحرير الوطني هو من غير هذه الطينة ؟ ان اعمال العنف هذه لا تعود الا بنتائج سيئة ، ولقد افنت انفسهم بذلك عام ١٩٤٤ . انها تكلف ارواحا بشرية ولا توفر ارواحا اخرى .

ومع ذلك ، فان الحجة ليست مخطئة تماما : وهي على كل حال تلقي لنا ضوءا على رسالة التعذيب : ان الاستجواب الذي هو مؤسسة سرية او نصف سرية ، مرتبط ارتباطا وثيقا بسرية المقاومة او المارضة .

وفي الجزائر انتشر جيشنا في الاراضي كلها : فزحزح نملك الصدد والمال والاسلحة ، اما الثوار فلا يملكون شيئا الا الثقة وبابيد قسم كبير من الشعب لهم ، ولقد عرفنا ، بالرغم منا الخطوط الرئيسية لهذه الحرب الاهلية : اغتيالات في المدن ، وكمان في الريف ، ولم نخر جبهة التحرير الوطنية نشاطاتها ، وانما هي تفعل ما تطيق فعله ، وهذا كل ما في الامر ، وان نسبة قواها الى قواها يجبرها على ان نهاجمنا هجمات فجائية ، فوليها ان لا ترى ولا ننظر ولا نتمس اذا تضرب وتختفي خشية ان يقضي عليها . ومن هنا ينبع ضيقنا : اننا نصارع خصما سرى ، فهذه يده تلقي قنبلة في شارع ، وتلك طلقة بندقية تجرح جنديا من جنودنا في الطريق ، فاذا سارعنا لم نجد احدا . وفيما بعد ، لا بد ان يعثر على مسلمين لم يروا شيئا . ان الامور مترابطة ، ان الحرب الشعبية ، حرب الفقراء ضد الاغنياء ، تتميز بالصلة الوثيقة التي تشد بين الوحدات الثائرة وبين الشعب ، وفي الوقت نفسه يصبح هذا الفيض من البؤساء

بالنسبة للجيش النظامي والسلطات المدنية ، العدد اليومي الذي لا يعد ، وتقلق فرق الاحتلال من صمت اخرس انتجته هي نفسها ، وتدرك ان هناك ارادة للصمت لا يمكن الامساك بها ، سرا دائرا حاضرا في كل مكان ، ويشعر الاغنياء بانهم مطاردون وسط فقراء لا يتكلمون ، وتجت « قوى الامن » نفسها مرتبكة بقدرتها بالذات ، عاجزة عن مواجهة العمليات الحربية

الصغيرة ، الا بالتنظيف والتكنيس وبعثات الانتقام ، وعن مواجهة الارهاب الا بالارهاب . على ان هناك شيئا خفيا : يجب الاستجواب والاستنطاق في كل مكان .

ان التعذيب غضب لا طائل تحته ولده الخوف : يراد انتزاع سر الجميع من حلق يصعد الصرخات ويقيء الدم . وانه لعنف لا جدوى منه : فسواء تكلمت الضحية او ماتت تحت الضرب ، فان السر الذي لا حصر لعدده موجود في مكان اخر ، دائما وابدا ، بعيد عن المتناول . . وهنا يتقلب الجلاد الى سيزيف : فان عليه اذا طبق الاستجواب ان يبدأ دائما من جديد .

ولكن حتى هذا الصمت وهذا الخوف وهذه الاخطار التي لا ترى فظ وهي حاضرة ابدا لا يمكن ان تشرح سبب ضراوة الجلادين وارادتهم في ان يسوقوا ضحاياهم الى الحفارة ومن ثم الى الحقد البشري اذا استولى عليهم على غير رضاهم .

ان يتفائل الناس : تلك هي القاعدة : فهم قد تحاربوا ابدا من اجل مصالح جماعية او فردية ، اما في التعذيب ، هذه المباراة الغريبة ، فانما يقيس الجلاد نفسه بالضحية من اجل صفة الانسان ، وكل شيء يحدث كما لو انهما لا يهتميان معا الى الجنس البشري .

ان هدف الاستجواب لا يقتصر على اجبار الضحية على الكلام وعلى الخيانة : بل على الضحية ان تشير الى نفسها بالصراخ والخضوع على انها بهيمة بشرية . في عيون الجميع وفي عينيها بالذات . يجب على خيانتها ان تحطمها وتخلص المجتمع منها الى الابد . وان من يستسلم للاستجواب لم يكن يراد فقط قسره على الكلام ، وانما هو قد دفع الى الابد بصفة كونه : اقل من انسان .

ولا شك في ان نعيم هذا الشرط صفة من صفات هذا العصر . ذلك ان الانسان بحاجة الى ان يصنع ، ان ارادته في ان يكون حرا لم تكن في اي وقت اقوى منها الان ولا اعمق رعا ، وكذلك الاضطهاد لم يكن اعنف ولا افنتك سلاحا .

والفارق في الجزائر غير قابلة للتخفيف : ان كلا من الفريقين المتصارعين يطالب بطرد الفريق الاخر بصورة جذرية . ولقد سلبنا المسلمين كل شيء ثم حرمانا عليهم كل شيء ، حتى استعمال لغتهم الخاصة . وقد اوضح « ميمي » كيف ان الاستعمار يتحقق بالغاء المستعمرين (بفتح الميم) انهم لا يملكون بعد شيئا ، وليسوا هم بعد احدا . لقد صفينا حضارتهم فيما منعنا عنهم حضارتنا . كانوا قد طلبوا الانضمام فقلنا لهم لا ونحن نسائل : باية معجزة ترانا نستبقي الاستقلال الاستعماري اذا كان المستعمرون يتمتعون بالحقوق نفسها التي يتمتع بها المستعمرون ؟ ان النظام المتبع كان يدفعهم ، وهم البؤساء الجهلة المحتاجون للغذاء ، الى تخوم الصحراء ، وإلى آخر حدود الانساني دفعا لا شفقة فيه ، وقد كان مستوى حياتهم ، بسبب ازدياد المواليد ، ينحدر من سنة الى سنة . وحين دفعهم اليأس الى الثورة ، فلنا ان عليهم ، هؤلاء اللابشر ، ان يموتوا او ان يوكدوا انسانيتهن ضدنا : فاذا هم يطرحون قيمنا وثقافتنا وتفوقنا الزعوم ، واستوى عندهم ان يطالبوا بصفة الانسان وان يرفضوا الجنسية الفرنسية .

ولم يقتصر هذا التمرد على تحدي سلطة المستعمرين ، وانما هم قد

شعروا بانهم مهددون بوجودهم ذاته . ان هناك حقيقتين متكاملتين وغير منفصلتين في نظر معظم الاوروبيين الفاطنين في الجزائر : ان المستعمرين هم ذوو حق الهي ، والسكان الاصليون هم دون البشر . وتلك هي ترجمة اسطورية لواقع حقيقي ، ما دام غنى الاولين يرتكز على بؤس الآخرين . وهكذا يجعل الاستغلال المستغل تبعاً للمستغل . ثم ان هذه التبعية ، على صعيد آخر ، هي في صميم النزعة العرقية ، وذلك هو تناقضها العميق وشرها المرير : ان الاوروبي الجزائري يرى ان كونه انسانا يعني قبل كل شيء انه متفوق على المسلم .

فاذا حدث ان وكد المسلم نفسه كائنساو يساوي المستعمر ، فماذا يراه يكون الموقف ؟ ان المستعمر يشعر انه قد مس في كيانه ، وانه قد انتقص من قدره وهبطت قيمته ، وهو لا يرى في دخول هؤلاء الى العالم البشري نتائج اقتصادية فحسب ، بل ان هذا الحادث يزري به لانه يعلن له سقوطه الشخصي . وقد يتفق له ، وهو في غضبه ، ان يحلم بالاجتثاث ولكن ذلك لا يعدو ان يكون حلما شعريا محضا . انه يعلم ذلك ، وهو يعرف تبعية الآخر له ، فما عساه يفعل من غير عمال من السكان الاصليين ، من غير ايد عاملة رخيصة ، من غير بطالة مستديمة تتيح له ان يفرض الرواتب التي يشاء ؟ وبعد ذلك ، اذا كان المسلمون حقا من البشر ، فقد ضاع كل شيء ، ولم يبق ثمة حاجة حتى الى اجتثاثهم . كلا ، بل ان ما يتطلب السرعة ، اذا كان الاوان لم يفت بعد ، هو ان يذلوا ، وان تنتزع العزة من قلوبهم وان يدفعوا الى صفوف البهيمة . ستركز للجاساد ان تعيش ، ولكن لا بد من قتل النفوس . وتستولي عليهم حينئذ كلمات : الترويض والتقويم والعقاب : فليس في الجزائر مكان كاف لجنسين بشريين اثنين ، ولا بد من الاختيار بينهما .

وانا لا ادعي بالطبع ان الاوروبيين في الجزائر هم الذين اخترعوا التعذيب حتى ولا انهم حثوا السلطات المدنية والعسكرية على تطبيقه ، بل على العكس : لقد فرض التعذيب نفسه تلقائيا ، وقد اصبح « روتينا » قبل ان يلاحظ الناس ذلك . غير ان الحق البشري الذي يتمثل فيه انما يعبر عن العرقية ، لانه انما يراود نهديم الانسان نفسه بكل صفاته الانسانية ، الشجاعة والارادة والذكاء والامانة - الصفات نفسها التي يطالب بها المستعمر . ولكن اذا استخف الفصب بالاوروبي الى درجة ان يحتقر صورته نفسها ، فذلك لان عربيا قد عكس هذه الصورة .

وهكذا يبدو من هذا الزوج الذي لا يفصل ، المستعمر والمستعمر الجليل والفضيحة ، ان الثاني ليس الا تبعا للاول . مما لا ريب فيه ان الجلادين ليسوا مستعمرين ، ولا المستعمرين جلادين . فان هؤلاء هم على الغالب شبان يأتون من فرنسا وقد عاشوا عشرين عاما من حياتهم من غير ان يهتموا بالمسألة الجزائرية . ولكن الحق كان هناك حقا للقوى المظنسية ، فجذبهم واخترقهم واستعبدهم .

ان هذا كله انما يوحي به ما في قضية « اليغ » من بصيرة هادئة واعية . فاذا لم يكن يحمل شيئا اخر ، فينبغي ان نحفظ له عرفانا عميقا بالجميل . غير انه قد اتى باكثر من ذلك ، فهو حين اخاف جلاديه ، انما نصر انسانية الضحايا والمستعمرين ضد العنف المجنون الذي ينطوي عليه بعض العسكريين ، وضد عنصرية المستعمرين . وارجو الا تعني كلمة « ضحايا » هذه نوعا لا افهمه من الانسانية الباكية : ان « اليغ » وسط

هؤلاء القواد الصفار الفخوريين بشبابهم ويقوتهم ويمددهم هو الوحيد الصامد ، الوحيد القوي حقا . وبوسعتنا نحن ان نقول انه دفع اغلى ثمن من اجل حق بسيط ، من اجل ان يظل انسانا بين البشر . ولكنه لم يفكر بذلك . ولهذا نهتز بالغ الاهتزاز لهذه العبارة التي وردت في نهاية فصل من فصول كتابه :

« واحسستني فجأة فخورا وفرحا بانني لم استسلم ، وكنت على يقين من انني سأقاوم مرة اخرى اذا اعادوا الكرة ، وسأجالد حتى النهاية ، وانني لن اسهل لهم مهمتهم بان اعمد الى الانتحار . »

اجل انه انسان صلب جلود انتهى به الامر الى بث الخوف في نفوس ملائكة الغضب .

ان شهادة « اليغ » تبدي اوهاما : لا ، انه لا يكفي ان نعاقب بعض الافراد او نعيد تربيتهم ، ولن نستطيع اسئنة حرب الجزائر ، فقد فام فيها التعذيب تلقائيا ، وادت اليه الظروف وعمقته النعرات العنصرية . . واذا كنا نود ان نضع حدا لهذه الاعمال الوحشية القذرة الكثيرة ، وان ننقذ فرنسا من العار وننقذ الجزائريين من الجحيم ، فليس امامنا الا وسيلة واحدة : ان نفتح المفاوضات ونعقد السلام .

جان بول سارتر

ترجمة عائدة مطرجي ادريس

صدرت حديثاً المجموعة الكاملة للساير خليل حساوي المجلد الأول من مجيئ الكوميديا الرعيل الحريج

اسم جديد هو اليوم مبدأ مرحلة جديدة حاسمة... ان الكثيرين من الشباب الجدد اليوم يعيشون مواهبهم من خلال شعره وطريقته.

علي الجندي

خليل حاوي هو الشاعر الوحيد الذي لفت نظري في العالم العربي. انه شاعر له "قد وحد".... وهذا شيء نادر الوجود عند شعراء الغرب والشرق المعاصر.

بيتر باخمان

ابرع الشعراء المحدثين في ابراز وظيفة الرموز، وأحرصهم على البناء المتكامل. الشعر عنده مواقف استنهاض يفرض احدها الى الآخر.

احسان عباس

ويعود الشاعر الى ممارسة وظيفته الاصلية الاولى... حين يكتشف بعدد حاصر الحضارة ومستقبلها، ويعود مجددا نبي القوم وكاهنهم وساحرهم وقائدهم السياسي والاجتماعي.

ريتا عوض

خليل حاوي... خالق القصيدة الطويلة في الشعر الحديث... عشرته صعبة على البعض لانه لا يجامل.

اديب صعب

يتحول "شعر خليل حاوي" الى كيان موضوعي مستقل عن صاحبه... هذا الكيان هو أرقى مراحل الخلق الفني.

غالي شكري

من منشورات دار العودة - بيروت

حول كتاب الدكتور فانون :

«مُعَذِّبُوا الْأَرْضَ»

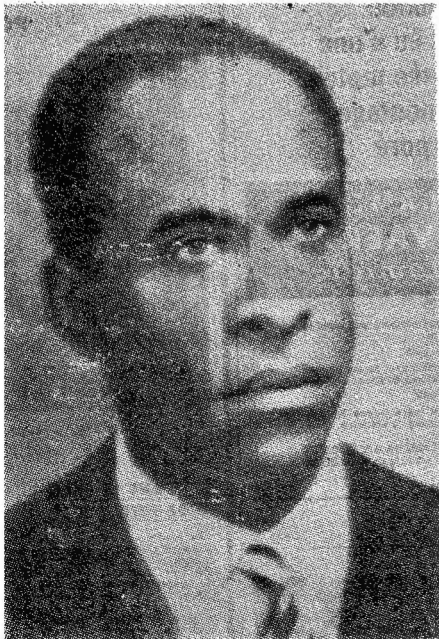
بقلم جان بول سارتر

الى خطب المرارة هذه المتأدبة . وقد اخذنا اولاً بدهشة مسحورة معتزة : كيف ؟ انهم يتكلمون من تلقاء انفسهم ؟ انظروا مع ذلك ما الذي صنعنا بهم ! ولم نكن نشك في انهم يقبلون مثلنا الاعلى ، ما داموا يهتموننا بأننا لم نكن امناء له ، وعلى الاثر ، آمنت اوروبا برسالتها : فهي قد جاءت الاسويين يونانيين ، وخلقت هذا الجنس الجديد : الزنوج اليونانيين اللاتينيين . وكنا نضيف ، فيما بيننا ، بدافع من روح عملي : ثم لندعهم يزعمون ، فان ذلك يعزيبهم ، ان الكلب الذي ينبع لا يعرض .

وجاء جيل آخر ، نقل مكان المسألة . وقد حاول كتابه وشعرأوه ، بصير لا يصدق ، ان يشرحوا لنا ان قيمنا لم تكن تنسجم مع حقيقة حياتهم الا انسجاماً رديئاً ، وانهم لم يكونوا يستطيعون ان يطرحوها تماماً ، ولا ان يتمثلوها تماماً . وكان هذا يعني بالاجمال : انكم تجعلون منا مسوخاً ، فان نزعتمكم الانسانية تدعي اننا عالميون ، ولكن طرائقكم العنصرية تجعلنا خاصين كل الخصوصية . وكنا نستمع اليهم ، مرتاحين : ان حكام المستعمرات لا يؤجرون لكي يقرأوا هيغل ، وهم لهذا قلما يقرأونه ، ولكنهم ليسوا بحاجة الى هذا الفيلسوف ليعرفوا ان الضمائر الشقية كانت تتشوش بمتناقضاتهم . وتكون النتيجة انعدام الفعالية . اذن ، فلنظل شقاءهم ، فلن ينتج من ذلك الا الريح . وكان الاخصائيون يقولون لنا : لو كان ثمة ظل مطلب واحد في انيتهم وشكواهم ، فانه سيكون مطلب

كانت الارض ، منذ عهد غير بعيد ، تعد مليارين من السكان ، منهم خمسة مليون من البشر ، ومليار وخمسة مليون من الاهالي ، وقد كانوا الاولون يمتلكون الكلمة ، بينما كان الآخرون يستعبرونها . وبين اولئك وهؤلاء ، كان ملوك صفار مباعون ، واقطاعيون ، وبورجوازية مزيفة ملفقة كلها ، يتولون دور الوسطاء . وفي المستعمرات ، كانت الحقيقة تبدو عارية ، ولكن « المتروبولات » كانت تفضلها كاسية ، وكان على ابن البلد ان يحب المتروبول ، كما يحب امه ، على نحو ما . وبأشرت النخبة الأوروبية صنع نخبة من الاهالي ، فكانت تختار مراهقين وتطبع على جباههم ، بالحديد الحامي ، مبادئ الثقافة الغربية ، وتكم افواههم بكلمات ذات ارنان ، كلمات كبيرة دقيقة كانت تلتصق باسنانهم ، وبعد اقامة قصيرة في المتروبول ، كانوا يعيدونهم الى بلدهم ، مزوزين . ولم يكن ثمة ما يبقى لهؤلاء الاحياء الا كاذب ليقولوه لآخوانهم ، كانوا يرسلون الصدى ، ومن باريس ، ومن لندن ، ومن امستردام ، كنا نطلق كلمات : « بارتينون ! اخاء ! » فتنفتح في مكان ما بافريقيا واسيا شفاه تردد : « . . نون ! . . خاء ! » وكان ذلك هو العهد الذهبي .

وانتهى العهد الذهبي : ان الافواه تنفتح من تلقاء نفسها ، وكانت الاصوات الصفراء والسوداء ما تزال تتحدث عن نزعتنا الانسانية ، وانما كانت تفعل ذلك لتأخذ علينا لا انسانيتنا . وكنا نستمع في شيء من الاستياء



ما يزال الكاتب الفرنسي الكبير جان بول سارتر يدعم قضايا الحرية والتحرر في كل مكان ، حتى ليتمكن اعتباره بين الكتاب المعاصرين اثير نصير للحرية في العالم . وقد انفجرت في هذا الشهر قنبلة فوق بيته بباريس فهدمت شقة بكاملها ، ولكن سارتر لم يصب باذى ، وليست هذه هي المرة الاولى التي يتعرض فيها للاقتران جراء موقفه المشرف من قضية الجزائر . ونشر فيما يلي ترجمة للمقدمة الرائعة التي كتبها سارتر اخيراً لكتاب هام صدر حديثاً في باريس ، وضودر على الاثر ، هو كتاب « معذبوا الارض » للدكتور فرانز فانون ، وفيه يتحدث عن الاستعمار الفرنسي في الجزائر حديثاً وصف بانه اعمق ما كتب عن « الاستعمار » . وسيصدر هذا الكتاب قريباً جداً عن « دار الاداب » .

الدكتور فرانز فانون

في سيف ، وهانوي ومدغشقر ، ولكنه لا ينفق جهده في ادانتها : بل هو يفيد منها . وهو اذا كان يفضح طرائق الاستعمار ، واللعبة المعقدة للعلاقات التي توحيد وتنبص المعمرين في وجه سكان التروبول ، فانما يفعل ذلك من أجل اخوانه ، وغايته في ذلك أن يعلمهم كيف يفسدون علينا لعبتنا .

وبالاختصار ، فإن « العالم الثالث » يكشف نفسه ، ويتحدث الى نفسه بهذا الصوت . ومعلوم أن هذا العالم ليس متجانسا ، وأنه لا تزال فيه شعوب مستعبدة ، وأخرى قد حصلت على استقلال مزيف ، وأخرى قد كسبت الحرية الكاملة ولكنها تعيش تحت تهديد مستمر لغزو استعماري . وقد ولدت هذه الفروق من التاريخ الاستعماري ، يعني من الظلم والظفان . فهنا اكتفى التروبول بشراء بعض الاقطاعيين ، وهناك فرق ليسود ، ففبرك بورجوازية مستعمرين ، وهناك ضربة مزدوجة : فجعل المستعمر موضوع استغلال واسكان في وقت واحد . وهكذا ضاعفت أوروبا الانقسامات والتعارضات ، وصنعت طبقات وأحيانا عنصريا ، وحاولت بكل الوسائل والحيل أن تخلق طبقات مترابطة في المجتمعات المستعمرة وأن تنميها . ولا يخفي قانون شيئا : فإن على المستعمرة القديمة ، لكي تقاومنا ، أن تقاوم نفسها بالذات . أو أن الامرين على الاصح ليسا إلا امرا واحدا . فلا بد لجميع الحواجز الداخلية أن تذوب في نار المعركة ، فيبورجوازية التجار المضاربين العاجزة ، وبروليتاريا المدن المتمتعة بالامتيازات دائما ، والعاطلون في المدن التنكية ، عليهم جميعا أن ينسجموا وأوضاع الجموع الريفية التي هي المستودع الحقيقي للجيش الوطني والثوري ؟ ففي هذه المقاطعات التي أوقف فيها الاستعمار عمدا كل تنمية ، سريعا ما تبدو طبقة الفلاحين حين تثور هي الطبقة « الجذرية » : فهي تعرف الطفان العاري ، وتعاني منه أكثر مما يعاني عمال المدن ، وللجولة دون أن تموت جوعا ، فهي بحاجة الى نسف جميع البنيات . فإذا انتصرت ، كانت « الثورة » الوطنية اشتراكية ، أما اذا أوقف اندفاعها ، واستولت البورجوازية المستعمرة على الحكم ، فإن « الدولة » الجديدة تظل في أيدي الاستعماريين ، بالرغم من سيادة شكلية ظاهرة . وهذا ما يشهد عليه شهادة كافية مثل كاتانغا . وهكذا فإن وحدة « العالم الثالث » لا تتم : أنها مشروع للتحقق يمر ، في كل بلد بعد الاستقلال وقبله ، بتوحيد جميع المستعمرين تحت قيادة طبقة الفلاحين .

وهذا ما يشرحه قانون لاختوته في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية : فاننا سنحقق جميعا ، وفي كل مكان ، الاشتراكية الثورية ، أو سنهزم واحدا بعد الآخر على أيدي طغائنا الاقدمين . أنه لا يخفي شيئا ، لا جوانب الضعف ولا جوانب الخلاف ولا جوانب التضليل . وتأخذ الحركة هنا منطلقا سينا ، وهناك تفوتها السرعة بعد انتصارات ساحقة ، وهناك تقف تماما : فإذا أريد أن تستعيد سيرها ، فيجب على الفلاحين أن يلقوا ببورجوازياتهم الى البحر . ويحذر قانون القاريء تحذيرا قاسيا من التخليات والتنازلات الخطرة : من مثل قيام الزعامات ، وعبادة الاشخاص ، والثقافة الغريبة ، ولا يقل عن ذلك خطرا عودة الماضي البعيد للثقافة الافريقية : أن الثقافة الحقيقية هي « الثورة » ، وهذا يعني أنها تصنع على الحار .

أن قانون يتحدث بصوت عال ، ونستطيع نحن

الاندماج . وبالطبع ، لم يكن أمر تحقيقه لهم واردا : والا لهدمنا النظام الذي يقوم ، كما تعلمون ، على الاستقلال في اقصى حدوده . ولكن سيكفي ان نلوح امام أعينهم بهذا الاغراء الخادع ، حتى يركضوا فرحين . وكنا مطمئنين كل الاطمئنان الى أنهم لن يثوروا : فاي ابن بلد واع يبلغ به الامر أن يذبح أبناء أوروبا الجميلين لغاية واحدة هي أن يصبح أوروبيا مثلهم ، وبالاختصار فقد كنا نشجع هذه الألوان من الحنين ، ولم نجد رديئا ، ذات مرة ، أن نمسح زنجيا جائزة غوبكور . كان ذلك قبل عام ٣٩ .

١٩٦١ . اسمعوا : « لا نضع الوقت في ترديدات عقيمة أو تقليدات مغشية . بل لنندع هذه أوروبا التي لا نتي نتحدث عن الإنسان فيما هي تعتله حيث وجدته ، في كل منعطف من منعطفات شوارعه بالذات ، وفي كل زوايا العالم . ها قد مرت قرون ... وهي تخنق ، باسم « مغامرة روحية » ، زعومة ، مجموع البشرية تعريبا . أن هذا الصوت جديد ، فمن الذين يجرو على النطق به ؟ افريقي ، انسان من « العالم الثالث » ، استعمرناه من قبل . وهو يضيف : « لقد اكتسبت أوروبا سرعة جنونية فوضوية بلغ من أمرها ، أنها تمضي نحو مهاو يحسن بنا أن نبتعد عنها » ، أنها ، بعبارة أخرى ، هالكة . تلك حقيقة ليس جميلا أن تقال ، ولكننا جميعا ، لحمنا وجلدا ، مقتنعون بها ، ليس كذلك يا شركائي القاريين الاعزاء ؟

على أنه لا بد من تحفظ هنا . فمثلا حين يقول فرنسي لفرنسيين آخرين : « اننا هالكون ! » - وهذا ما يحدث ، كما اعلم ، كل يوم تقريبا منذ ١٩٣٠ - فإن ذلك يكون خطابا عاطفيا ، ملتهبا بالغضب والحب ، وفيه يضع الخطيب نفسه في مغطس واحد مع جميع مواطنيه . ثم يضيف عادة : « إلا اذا ... » والمقصود من ذلك واضح : فليس ثمة بعد خطأ يرتكب ، فإذا لم تتبع توصياته حرفيا ، فعند ذلك ، وعند ذلك فقط ، تنهار البلاد . وبالاختصار ، فهذا انذار تتبعه نصيحة ، وهذه الاحاديث أقل ايلامسا ، لاسيما وانها صادرة عن ذاتية قومية متبادلة .

أما حين يقول « قانون » عن أوروبا بأنها تسعى الى حتفها ، فهو على العكس يقترح تشخيصا للمرض ، ولا يرسل صرخة انذار . ولا يدعي هذا الطبيب ادانة أوروبا ، بلا استثناء - فقد حدثت هناك معجزات - ولا يقدم لها وسائل الشفاء : وانما هو يقرر أنها تحتضر . من الخارج ، معتمدا على العوارض التي استطاع أن يسجلها . أما معالجتها ، فلا : أن في رأسه هموما أخرى ، وسواء لديه أن تموت أو تشفى . وكتابه من هذه الناحية ، مثير فاضح . وإذا خطر لكم أن تتمموا ، مازحين ومنزعجين : « ما أعجب ما بصمنا به ! » فمعنى ذلك أن طبيعة الفضيحة تفوتكم : ذلك أن قانون « لا يصممكم » بشيء على الاطلاق ، أن كتابه - الملتهب بالنسبة لآخرين الى أبعد حدود الالتهاب - يظل بالنسبة لكم مثلولا ، أن الحديث فيه هو غالبا عنكم ، ولكنه لا يتوجه اليكم قط . لقد انتهت جوائز الفونكور للزوج ، وجوائز النوبل للصفر : فلن يأتي بعد ابدا زمن المرشحين المستعمرين . أن « ابن بلد » سابقا ذا لغة فرنسية يطوع الآن هذه اللغة لمطالبات جديدة ، فيستعملها ويتوجه بها الى المستعمرين وحدهم : « يا أهالي جميع البلاد المتخلفة ، اتحدوا ! » وأي سقوط هذا : لقد كنا ، بالنسبة للآباء ، المحاورين الوحيدين ، أما الإبناء ، فانهم لا يعتبروننا حتى محاورين صالحين : بل نحن موضوعات الخطب . أن قانون بكل تأكيد يشير في معرض حديثه الى جرائمنا العظيمة ،

الاوربيين أن نسمعه: والدليل هو أنكم تمسكون هذا الكتاب بأيديكم ، أتراه لا يخشى أن تفيد قوات الاستعمار من صراحتيه ؟

لا . انه لا يخشى شيئا . ان طرقتنا بالية : هسي تستطيع احيانا ان تؤخر التحرر ، ولكنها لا توقفه . ولا تنيخيل ان يوسعنا ان نقوم طرقتنا : ان الاستعمار الجديد ، هذا الحلم الكسول الذي تحلم به المتروبولات ، انما هو قبض ربح ، ان « القوى الثالثة » غير موجودة ، او انها البورجوازيات . - التنكية التي سبق للاستعمار ان نصبها للحكم . . ومكيا فيلينا ضعيفة التأثير على هذا العالم المستيقظ جدا الذي فضح اكاذيبنا واحدا بعد الاخر . وليس امام العمر الا طريق واحد : القوة ، حين يبقى له منها شيء ، وليس امام ابن البلد الا خيار واحد : العبودية او السيادة . فما عسى ان يهم قانون ان تقرأوا كتابه او لا تقرأوه ؟ فانما هو يفضح لآخواته اساليب مكرنا القديمة ، وهو واثق من اننا لا نمث غيرها قطع غيار . وهو لهم يقول : لقد وضعت اوروبا اقدامها على قاراتنا ، فيجب ان نجرحها حتى تسحبها ، واللحظة تناسبنا : فليس ثمة ما يحدث فسي بنزرت او اليزابيتيل او الريف الجزائري الا وتعرفه الارض كلها ، والكتل تقف متعارضة ، تشل كل منها الاخرى ، فلنفد من هذا الشلل ، ولندخل التاريخ ، وليجعل دخولنا فيه عالميا للمرة الاولى ، لنقاتل : فاذا لم نجد اسلحة اخرى ، فسيكفينا صبر المدية .

افتحوا ، ايها الاوروبيون ، هذا الكتاب ، وادخلوا فيه ، فبعد بضع خطى تخطونها في الظلام ، سترون اجانب مجتمعين حول نار ، فاقربوا منهم واصفوا : انهم يناقشون المصير الذي يرصدونه لمواقعكم التجارية وللمرتزة الذين يداقعون عنها . وقد يرونكم ، ولكنهم سيستمرون في التحدث فيما بينهم ، حتى من غير ان يحفظوا الصوت . وهذه اللامبالاة تضرب القلب : ان الاباء الذين هم مخلوقات الظلام ، مخلوقاتكم « انتم » ، انما كانوا ارواحا ميتة ، كنتم تنشرون عليهم النور ، ولم يكونوا يتوجهون الا اليكم ، ومع ذلك ، فانكم لم تتكلفوا الاجابة على هؤلاء الاشباح . اما الابناء ، فيجهلونكم : ان نارا تضئهم وتدفئهم ، ليست هي ناركم . وسوف تشعرون ، وانتم على مسافة محترمة ، بأنكم متخفون في الظلام ، ترتعدون : ان لكل دوره . وفي هذه الظلمات التي سينبثق منها فجر جديد ، ستكونون انتم الاشباح .

قد تقولون : ما دام الامر كذلك ، فلنلق هذا الكتاب من النافذة . ما جدوى ان نقرأه ما دام لم يكتب لنا ؟ يجب ان تقرأوه لسببين :

الاول ان قانون يشرحكم لآخواته ويفضح امام أعينهم كيف اصبحنا تائهين : فأفيدوا من ذلك لتكشفوا امام انفسكم حقيقتكم الموضوعية . ان ضحايانا يعرفوننا من جراحهم ومن حديدتهم : وهذا ما يجعل شهادتهم شهادة لا ترد . وحسبهم ان يطلعونا على ما فعلناه بهم حتى نعرف ما فعلناه بأنفسنا . ا يكون هذا مجديا ؟ نعم ، ما دامت اوروبا تواجه خطر الموت الكبير . وقد تقولون ايضا : ولكننا نعيش في المتروبول ونسحب الفظائع . وهذا صحيح : فانتم لستم معمرين . ولكنكم لستم خيرا منهم . انهم روادكم ، لقد ارسلتموه فيما وراء البحار ، فأغنوكم ، وكنتم قد حذرتموهم : اذا اراقوا من الدم اكثر مما ينبغي ، فانكم ستكروهم من اطراف شفاهمكم ، بالطريقة نفسها التي

تغذي بها ايه دولة « عصابة من المشاغبين وشريري الفتن والجواسيس بدون قد ارسلتهم الى الخارج ، ثم تنكرهم حين يقبض عليهم . وانتم ، المشهورين بنزعتكم الحسرة ، والاساويه ، والذين تدفعون حب الثعافه الى حد التصنع ، تتظاهرون بنسيان ان لكم مستعمرات وان القتل فيها يجري باسمكم . وان قانون يكشف لرفاقه - ولا سيما لمن طوا منهم غربيين اكثر مما ينبغي - تضامنا سكان المتروبول مع عملائهم المعمرين . فلتكن لكم شجاعة قراءته . لهذا السبب الاول انه يثير شعوركم بالعار ، وان الشعور بالعار ، كما يقول ماركس ، هو شعور ثوري . وترون ابي انا ايضا لا يستطيع ان اتحلى عن الوهم الذاتي . فاما ايضا اقول لكم : « لقد فقدنا كل شيء ، الا اذا ... » وانا بوصفي اوروبيا ، اسرق كتاب عدو ، واتخذ منه وسيلة لشفاء اوروبا . فأفيدوا من ذلك .



وهذا هو السبب الثاني : اذا استبعدتم ثمرات « سوريل » الفاشية ، فستجدون ان « قانون » هو اول من يلقي النور مجددا ، بعد انجلز ، على مولد التاريخ . ولا تحسبوا ان دما احر مما ينبغي او تعاسات طفولة قد جعلت له ذوقا خاصا نحو العنف : فقصارى ما يفعله انه يجعل من نفسه ترجمانا للوضع . ولكن هذا يكفي لكي يؤلف ، مرحله فمرحلة ، الديالكتيك الذي يخفيه عنكم التفاف الليبرالي والذي انتجنا كما أنتجه هو تماما .

كانت البورجوازية في القرن الماضي تعتبر العمال حسادا افسدتهم شهوات جشعة ، ولكنها اهتمت بادخال هؤلاء المتوحشين الكبار في جنسنا : فكيف تراهم سيستطيعون ان يبيعوا بحريه قوتهم في العمل الا اذا كانوا بشرا ، وكانوا احرارا . فالنزعه الاساويه في فرنسا وانكلترا تدعي انها عالمية .

اما الوضع في العمل الاجباري ، فنقيض ذلك تماما : فليس ثمة من عقد ، وبالإضافة الى ذلك ، فان التخويف واجب ، واذن ، فان الاضطهاد يبدو هنا . ان جنودنا ، فيما وراء البحار ، يطرحون جانبا العالمية المتروبولية ، فيطبقون على الجنس البشري مبدأ « التمييز العنصري » : فما دام الانسان لا يستطيع ألا بالاجرام ان يجرّد شبيهه من ممتلكاته ، او يستعبده او يقتله ، فهم يشعرون ، كمبدأ ، ان المستعمر ليس شبيها بالانسان . وقد تلفت قوتنا الضاربة مهمة ان تحول هذا اليقين التجريدي الى حقيقة واقعة : فأعطي الامر بخفض سكان المستعمرة الى مرتبة القردة العليا ليبرر للمعمر ان يعاملهم معاملة الحيوانات . والعنف الاستعماري لا يكتفي من اهدافه بشل هؤلاء البشر المستعبدين ، بل هو يعمل على تجريدهم من انسانيته . فلن يوفر ثمة شيء لتصفية تقاليدهم ، ولاستبدال لغاتهم بلغاتنا ، وبهدم ثقافتهم من غير ان نعطيهم ثقافتنا ، وسوف يخلون من فرط الانهاك . فاذا ظلوا على مقاومتهم ، بعد أساءة تغذيتهم وامراضهم ، فان هناك الخوف ينجز العمل : وهكذا تصوب البنادق على الفلاحين ، ويأتي مدنيون فيقيمون على أرضه ويقسرونه بالسوط على ان يحرقها

لهم . فاذا قاوم ، أطلق الجنود النار ، فاذا هو انسان ميت ، وادا خضع انحط ، فليس هو انسان ، وسوف يشقق الخجل والخوف طبعه ، ويهدمان شخصه . ويقود العمليه ، بختونه ، احصائيون . وليس تاريخ « الخدمات البسيكولوجيه » حديثا . ولذلك غسل المح .

ومع ذلك ، وبالرغم من هذه الجهود الكثيرة ، فسان الهدف لم يبلغ في اي مكان . لا في الكونغرس حيث كانت تعطع ايدي الزوج ، ولا في افغولا حيث كانت شفاه المستائين تنقب ، منذ عهد حديث ، لتغلق بالاقتال . وانا لا ادعي ان من المستحيل تحويل الانسان الى حيوان : وانما اقول ان ذلك لا يتم من غير اهلاكه الى ابعد حد ، فالضربات لا تكفي قط ، بل لا بد من دفع سوء التغذية الى غاية المدى . انه الصجر ، مع الاستعباد . فحين نستعبد فردا من جنسنا ، نخفف من انتاجه ، وينتهي الامر بانسان القن ، مهما كان ما يقدم له ضئيلا ، الى ان يكلف اكثر مما ينتج . ولهذا السبب ، يضطر المعمرين الى وقف التربيته في منتصفها : وتكون النتيجة ، لا انسانا ولا حيوانا ، وانما « ابن البلد » . وسواء كان اصفر او اسود او ابيض ، فهو ، في ذاته وسوء تغذيته ومرضه وخوفه ، ولكن الى حد ما فقط ، ذو خصائص واحدة : انه كسول ، منافق ، سارق ، يعيش من لا شيء ، ولا يعرف الا القوة .

ويا للمعمر المسكين : هذا هو تناقضه ينكشف . ان عليه كما يفعل الجن ، على ما يقولون ، ان يقتل اولئك الذين يسلبهم . وهذا في الواقع ليس ممكنا : الا ينبغي كذلك ان يستغلهم ؟ فهو اذا لم يدفع القتل حتى الابادة . واذا لم يدفع العبودية حتى التوحش ، فانه يفقد القدرة على العمل ، وتنقلب العمليه بحيث ان منطقا لا يخطيء يقودها الى انهاء الاستعمار .

وليس ذلك على الفور . فان الاوروبي يود باديء ذي بدء : لقد سبق له ان خسر ، ولكنه لا يلاحظ ذلك ، انه لا يعرف بعد ان الاهالي هم اهالي زيفون ، فهو اذا صدقناه انما يؤذيهم ليهدم او ليكبث الاذى الذي يكونه في انفسهم ، بحيث ان غرائزهم الشريرة لن تولد من جديد ، بعد ثلاثة اجيال . اية غرائز ؟ الغرائز التي تدفع العبيد الى قتل السيد ؟ فكيف تراه لا يعرف فيها قسوته الذاتية مرتدة اليه ؟ ووحشية هؤلاء الفلاحين المضطهدين ، كيف تراه لا يجد فيها وحشيته كمعمر ، هذه الوحشية التي امتصوها بكل مساهمهم والتي لا يشفون منها ؟ ان السبب بسيط : فهذا الشخص الجبار ، المجنون بقدرته العظيمة ، وبالخوف من ان يفقدها ، لا يتذكر بعد جيدا انه كان انسانا : انه يظن نفسه سوطا او بندقية ، وقد انتهى الامر به الى الاعتقاد ان استعباد « الاجناس الدنيا » يتم بتكييف ردود فعلها . انه يهمل الذاكرة البشرية ، والذكرات التي لا تمحى ، ثم ان هناك خصوصا هذا الذي قد لا يكون عرفه قط : اننا لا نصبح ما نحن ، الا بانكار ما فعلوه بنا انكارا صميميا جذريا . ثلاثة اجيال ؟ ان ابناء الجيل الثاني ما يكادون يفتحون عيونهم حتى يروا آباءهم يقتلون ، فاذا هم « مجرحون » على حد تعبير علم النفس التحليلي . ولدى الحياة . ولكن هذه الاعتداءات المتجددة بلا انقطاع ، بدل ان تدفعهم الى الخضوع ، تقذفهم في تناقض غير محتمل لا بد للاوروبي عاجلا او آجلا ان يدفع ثمنه . وبعد ذلك ، ليؤدبوا بدورهم ويروضوا ، وليعلموا العار والالم والجوع ، فان ذلك لن يخلف في اجسامهم الا غضبا بركانيا تساوي طاقته طاقة الضغط الذي يمارس عليهم . كنت

تقول : انهم لا يعرفون الا القوة ؟ بكل تأكيد . انها اولا لن تكون الا قوة المعمر ، ولن تلبث ان تصبح قوتهم ، وهذا يعني انها هي القوة نفسها مرتدة علينا ، على نحو ما تأتي صورتنا لتلقانا من اعماق مرآة . فلا يخدعنكم ذلك ، انما هم بشر ، بسبب هذا الغضب الجنوني ، وهذا الغيظ والحق ، ورغبتهم الدائمة في قتلنا ، والتوتر الدائم في عضلاتهم القوية التي تخشى ان تنحل ، انهم بشر ، بسبب من المعمر الذي يريدهم بشرا للجهد ، وهم بشر في وجهه . ان حقدهم المجرد ، والذي ما يزال اعمى ، هو كنزهم الوحيد : ان « السيد » يخلقه لانه يسعى الى تخييلهم ، وهو يخفق في تحطيمه لان مصالحة توقفه في منتصف الطريق ، وهكذا يظل الاهالي المزيفون انسانيين ، بسبب قدرة المضطهد وعجزه اللذين يتحولان - لديهم - الى رفض عنيد للوضع الحيواني . اما الباقي ، فمفهوم ، انهم كسالى بكل تأكيد : هذا نوع من السابوتاج (التخريب) وهم كذلك منافقون ولصوص . ان اختلاساتهم البارعة تسجل بذم مقاومة لا تزال غير منظمة . وهذا لا يكفي : ان هناك من يؤكدون انفسهم بان يرموا ضد البنادق ، وايديهم عارية ، اولئك هم أبطالهم ، وهناك آخرون يجعلون انفسهم بشرا باغتيال الاوروبيين ، فيقتلون : وسواء اكانوا قطاع طرق ام شهداء ، فان تعذيبهم ببعث الحماسة في نفوس الجموع المرهبة .

جموع مرهبة ، أجل : ففي هذه اللحظة الجديدة ، يتحول العدوان الاستعماري الى « ارهاب » لدى المستعمرين . وانا لا اقصد بهذا فقط الخوف الذي يستشعرونه امام وسائلنا القمعية التي لا تنفذ ، بل اقصد كذلك الخوف الذي يوحيه لهم غضبهم الهائل بالذات ، انهم محضرون بين اسلحتنا المصوبة اليهم ، وهذه الانفعالات المخيفة ، وتلك الرغبات في القتل التي تصعد من اعماق القلوب وقد لا يفهمونها دائما : لان هذا ليس اولا عنفهم « هم » ، وانما هو عنفنا نحن ، مرتدا ، ينمو ويمزقهم ، والحركة الاولى التي يأتونها هؤلاء المضطهدون هي ان يخفوا في اعماقهم الغضب الذي لا يعترف به والذي تشجبه اخلاقيتهم واخلاقيتنا ، والذي ليس هو مع ذلك الا آخر ملجأ لانسانيتهم . اقرأوا قانون : فستعلمون ان جنون القتل هو لاشعور المستعمرين الجماعي ، في زمن عجزهم . وهذا الغضب الهائل المكبوت ، يدور حول نفسه اذا لم ينفجر ، ويكتسح المضطهدين انفسهم . ولكي يتحرروا منه ، يبلغ بهم الامر ان يقتتلوا فيما بينهم : ان القبائل تقاتل بعضها بعضا لانها لا تستطيع ان تجابه العدو الحقيقي - وتستطيعون ان تعتمدوا على السياسة الاستعمارية لالهاب منافساتها ، ان الاخ حين يرفع المديّة ضد اخيه ، يحسب انه يهدم مرة والى الابد الصورة المحترمة لذلهم المشترك . ولكن هذه الضحايا التكفيرية لا تهديء عطشهم الى الدم ، وهم لن يمتنعوا عن التوجه الى الرشاشات الا بان يجعلوا انفسهم ضالعين معنا : وهذا النزاع للانسانية الذي يدافعونه ، يمضون طوعا لتعجيل تقدمه ، فهم تحت نظر المعمر المرح ، سوف يتزودون ضد انفسهم بحواجز تفوق الطبيعة ، فينمشون تارة اساطير قديمة مريضة ، ويتقيدون تارة اخرى بطقوس رقيقة : وهكذا يفر المأخوذ من طلبه العميق بان يكبد نفسه اهواء مهووسة تشغله كل لحظة . انهم يرفضون : وهذا يشغلهم ، هذا يرفضون عضلاتهم المتوترة توترا مؤلما ، ثم ان الرقص يتمم سرا ، وبالخفية عنهم ، « الا » التي لا يستطيعون التطور بها ،

والقتل الذي لا يجرؤون على ارتكابه . وفي بعض المناطق يعمدون الى هذا الملجأ الآخر : التملك . ان ما كان في الماضي عملا دينيا في بساتنه ، نوعا من اتصال المؤمن بالقدس ، يجعلون منه سلاحا ضد اليأس والذل : ان الزار والجن واقدس المقدسين يحلون فيهم ، فيحكمون عنفهم ويبدرونه في ارتعاشات حتى النفاد . وفي الوقت نفسه ، فان هذه الشخصيات العاليا تحميمهم : وهذا يعني ان المستعمرين يحتمون من الاستحواذ الاستعماري بمضاعفة الاستحواذ الديني ، وتكون النتيجة الوحيدة ، في آخر المطاف ، انهم يجمعون الاستحواذين وان كلا منهما يتعزز بالآخر . وهذا ما يحدث في بعض الامراض النفسية لدى مهلوسين يتعبدون ان يهانوا كل يوم ، فيخيل اليهم انهم يسمعون ذات صباح صوت ملاك يهتفهم ، ولا يكون ذلك كافيا لوقف الشتائم : وانما هي تتخلل صوت التهنة . انه دفاع ، وهو نهاية مغامرتهم : ان الشخص ينقسم ويتحلل ، والمريض يسير نحو الجنون . وتستطيعون ان تضيفوا ، بالنسبة لبعض الاشخاص المختارين بدقة ، ذلك التملك الآخر الذي اشرت اليه آنفا : الثقافة الغريبة . وربما قلتم : لو كنا في مكانهم ، لفضلنا « الزار » على الاكروبسول . حسنا : لقد فهمتم . ولكنكم لم تفهموا تماما ، لانكم لستم في مكانهم . لستم بعد في مكانهم . والا لادركتم انهم لا يستطيعون ان يختاروا : ولذلك فهم يجمعون . ان العالمين يعنيان تملكين : رقص طوال الليل ، وعند الفجر ، تزاحم في الكنائس لسماع القداس ، ويوما بعد يوم يتسع الخرق . ان عدونا يخون اخوانه ، ويضلع معنا ، وكذلك بفعل اخوانه . وهكذا تكون « الالهية » مرضا نفسيا يدخله العمر الى ارض المستعمرين « وبمواقفتهم » .

المطالبة بالوضع الانساني ، وانكاره في وقت واحد : ان التناقض هنا متفجر . وهو انفجر فعلا ، وتعلمون ذلك علمي اياه . ونحن نعيش في زمن الانفجار : فحسب زيادة المواليد ان ينمي المجاعة ، وحسب القادمين الجدد ان يخافوا ان يعيش اكثر قابلا من ان يموتوا ، حتى يكتسح تيار العنف جميع الحواجز . ان قتل الاوروبيين يتم في وضع النهار في الجزائر وفي انغولا . انها لحظة ارتداد الاذى على فاءله ، المرحلة الثالثة للعنف : انه يرتد علينا فيضربنا ، ونظل كالماضي غير مدركين انه عنفنا نحن .

ويظل « التحرريون » مشدوهين : انهم يعترفون اننا لم نكن مؤدبين بما فيه الكفاية مع الالهين ، وأنه كان اعدل واكثر حكمة ان نمنحهم بعض الحقوق في حدود الممكن ، انهم لم يكونوا يطلبون اكثر من ان نقبلهم جماعات متلاحقة في هذا النادي المغلق جدا ، والذي هو جنسنا : وهما ان هذا الانطلاق البربري الجنون لا يوفرهم اكثر مما يوفر العمرين الاردياء . وينزعج اليسار المتروبولي : انه يعرف المصير الحقيقي للاهالي ، والاضطهاد الذي يلحقهم بلا هوادة ، فهو لا يدين تمردهم ، مدركا اننا انما قلنا كل شيء لنخلقه . ولكنه يفكر مع ذلك بأن هناك حدودا : فلا بد ان هؤلاء المحاربين حرب عصابات حريصون على ان يظهرنا فروسيتهم ، فتلك هي خير وسيلة لاثبات انهم بشر . وحينما يلومهم ذلك اليسار بقوله : « انكم تبالغون ، ونحن لن نؤيدكم بعد » غير انهم لا يبالون بذلك : ان التأييد الذي يصيبونه لا غناء فيه . فمنذ ان بدأت حربهم ، ادركوا هذه الحقيقة الصارمة : اننا جميعا نساوي ما نحن اياه ، ولقد افدنا جميعا منهم ، وليس ان يثبتوا شيئا ، وهم لن

يعاملوا احدا معاملة خاصة . هناك واجب واحد ، وهدف واحد : طرد الاستعمار « بجميع » الوسائل . وسوف يكون اكثرنا تبصرا مستعدين في آخر المطاف لاقرار ذلك ، لا يستطيعون الامتناع عن ان يروا في « تجربة القوة » هذه الانسانية ، الا بشرا متخلفين قد لجأوا اليها ليحصلوا على ميثاق للانسانية : فليعطوه باسرع وقت ممكن ، وليحاولوا انذاك ، بمشاريع سلمية ، ان يستحقوه . ان ارواحنا اللطيفة هي عنصرية .

وستجد هذه الارواح فائدة في قراءة قانون ، فهو يثبت بكل قوة ان هذا العنف الذي لا يرد ليس هو عاصفة غير معقولة ، ولا بعثا لغرائز متوحشة ، حتى ولا نتيجة للغيظ المنفل : وانما هو الانسان نفسه بعيد بناء نفسه . واعتقد اننا قد عرفنا هذه الحقيقة ، ولكننا نسيناها : ان آثار العنف لن تمحوها اية رقة او لطافة ، والعنف وحده هو الذي يستطيع ان يزيلها . وانما يشفى المستعمر من مرض العقدة الاستعمارية بطرد العمر بالسلاح . وحين انفجر غضبه ، يسترد شفافيته المفقودة ، ويعرف نفسه بمقدار ما يضعها ، ومن بعيد نعتبر خربه كانتصار البربرية ، ولكنها تعمل بنفسها على تحرير المقاتل تحريرا تدريجيا ، وتصفي في نفسه وخارج نفسه الظلمات الاستعمارية ، بصورة تدريجية . فهي ما ان تبدأ ، حتى تكون بلا هوادة . وعلى المرء ان يبقى مروعا او يصبح مروعا ، وهذا يعني ان يستسلم لتحللات حياة مزورة او يكتسب الوحدة التي ولد عليها . وحين يمس الفلاحون البنادق ، تمتنع الاساطير القديمة وتنقلب المحرمات واحدا اثر واحد : ان سلاح المقاتل هو انسانيته . ذلك انه لا بد من القتل في الزمن الاول للتمرد ، وقتل اوروبي هو ضرب لعصفورين بحجر ، حذف لمضطهد ولمضطهد في وقت واحد : وانما يبقى رجل ميت ورجل حر ، وللمرة الاولى ، يحس الذي بقي حيا ، ارضا « وطنية » تحت باطن قدميه . وفي هذه اللحظة لا يتعهد « الامة » عنه : فهي توجد حيث يذهب ، حيث يكون - وليس ابعد من ذلك ، انما تخرج بحريته . ولكن جيش الاستعمار يتحرك ، بعد المفاجأة الاولى : فعليه ان يتحد والا فسوف يقتل . وتخف المنازعات القبلية ، وتميل الى الزوال : لانها اولا تضع « الثورة » موضع الخطر ، ولانها ، بصورة اعظم لم يكن لها من مهمة الا ان تحرف العنف نحو اعداء مزيفين . اما اذا بقيت قائمة ، كما هو الحال في الكونغو ، فذلك لانما يغذيها عملاء الاستعمار . وتبدأ « الامة » السير : فهي بالنسبة لكل اخ موجودة حيث يقاتل اخوان آخرون ، ان الاخوي هو الوجه الآخر من الحق الذي يكونه لكم : انهم اخوة ، في ان كلا منهم قد قتل ، او يمكن بين لحظة واخرى ان يكون قد قتل .

وفانون يظهر لقرائه حدود « التلقائية » ، وضرورة « التنظيم » واخطاره . ولكن مهما كانت المهمة جسيمة ، فان الوعي الثوري يتعمق لمدي كل مرحلة من مراحل نمو العمل . وتزول آخر العقدة ، فمنذا الذي يستطيع ان يحدنا عن عقدة « التبعية » لدى جندي من جنود « جبهة التحرير » ؟ وحين يتحرر الفلاح من غشاوته يعرف ما هي حاجاته : صحيح انها كانت تقتله ، ولكنه كان يحاول ان يتجاهلها ، وهو يكتشفها الان كمتطلبات مطلقة . وفي هذا العنف الشعبي الذي قاوم خمسة اعوام ، وثمانية اعوام كما فعل الجزائريون ، لا يمكن للضرورات العسكرية والسياسية والاجتماعية ان تتميز فيما بينها ، ان الحرب ، حتى ولو

اقتصرت على طرح موضوع القيادة والتبعات ، تقيم بنيات جديدة ستكون اولى مؤسسات السلام . وهكذا ينشئ الانسان حتى في التقاليد الجديدة ، التي هي بنات مستقبل لحاضر فظيع ، هكذا يصبح مشروعاً بحق سوف يولد ، وهو يولد كل يوم معمداً بالنار ، فمع آخر معمر يقتل او يسفر او يهضم ، يزول جنس الاقلية ، مخلياً المكان للاخوة الاشتراكية . وهكذا لا يزال غير كاف : فان هذا المقاتل يحرق المراحل ، وانتم تدركون انه لا يجازف بحياته ليكتفي بان يجد نفسه على مستوى الانسان « المتروبولي » العجوز . انظروا الى صبره : فربما حلم احياناً بديان بيان فو جديدة ، ولكن يجب ان تعتقدوا بأنه لا يعول على ذلك حقاً : فهو فقير يكافح في بؤسه ضد اغنياء مسلحين تسليحاً قوياً ، وهو بانتظار الانتصارات الحاسمة ، وغالباً من غير ان ينتظر شيئاً ، يرهق خصومه حتى الاشمتزاز . وذلك لا يتم من غير خسائر مريعة ، فان جيش الاستعمار يصبح متوحشاً ، فيعمد الى اعمال التطهير والتجميع والحملات التادييية وتقتل النساء والاطفال . وهو يعرف ذلك : ان هذا الانسان الجديد يبدأ حياته كإنسان من نهايتها ، وهو يعتبر نفسه ميتاً بالقوة ، وسوف يقتل : وليس الامر قاصراً على انه يقبل التعرض للقتل ، بل هو من ذلك على يقين ، وهذا الميت بالقوة قد فقد زوجته واولاده ، وقد رأى عدداً كبيراً من الناس يحتضرون حتى انه يفضل الانتصار على البقاء حياً ، سيفيد آخرون من النصر ، لا هو : فهو مجهود أكثر مما ينبغي . ولكن تعب القلب هذا هو مصدر شجاعة لا تصدق . فبينما نجد نحن انسانيتنا بعيداً عن الموت والياس ، يجدها هو بعد التعذيب والموت . لقد كنا نحن زارعي الريح ، وهو الذي كان العاصفة . انه يستمد من العنف ، الذي هو ابنه ، انسانيته كل لحظة ، لقد كنا بشرًا على حسابيه ، وهو يجعل من نفسه انساناً على حسابنا . ولكنه انسان آخر : من نوع افضل .

وهنا يقف قانون : لقد ارشد الى الطريق : انه لسان حال المحاربين يطالب بالاتحاد ، وبوحدة القارة الافريقية ضد جميع المنازعات والتحيزات المحلية . وقد بلغ غايته . ولو كان يريد ان يصور تصويراً كاملاً الحدث التاريخي لتصفية الاستعمار ، لوجب عليه ان يتحدث عنا وليس هذا هو قصده . ولكننا حين نعلق الكتاب ، فانه يستمر فينا ، بالرغم من مؤلفه : ذلك اننا نشعر بقوة الشعوب النائمة ، ونرد عليها بالقوة . واذن ، فان هناك لحظة جديدة للعنف ، وهذه المرة ، ينبغي ان نعود الى انفسنا نحن ، لان العنف بسبيل ان يغيرنا بمقدار ما يتغير ابن البلد المزيف عبره . ولكن ان يقود افكاره كما يشاء ، شريطة ان يفكر طبعاً : ففي اوروبا اليوم ، المترنحة تحت الضربات التي توجه اليها ، في فرنسا ، وبلجيكا ، وانكلترا ، يعتبر اي شرود عن الفكر ضلوعاً مجرماً مع الاستعمار .

ولم يكن هذا الكتاب باية حاجة الى مقدمة ، لا سيما وانه لا يتوجه اليها . ومع ذلك فقد قدمت له ، لادفع الديالكتيك الى نهايته : فان الاستعمار يصفى عنا ، نحن الاوروبيين ايضاً ، وهذا يعني ان المعمر الكامن في كل منا ينتزع بعملية دامية فلننظر الى انفسنا ، ان كنا نملك الجراءة على ذلك ، ولتر ماذا يحدث لنا . يجب ان نواجه اولاً هذا المشهد غير المنتظر : تعرية

انسانيتنا . هذه هي انسانيتنا عارية تماماً ، غير جميلة : انها لم تكن الا ايدولوجية كاذبة ، الا التبرير اللذيذ للسلب ، وقد كانت رقتها وحذلقتها تغطيان اعتداءاتنا . واللاعنفيون يتمتعون بصحة جيدة : فليسوا هم ضحايا ولا جلادين ! كفى ! كفى ! اذا لم تكونوا ضحايا ، حين تكون الحكومة التي نصبتموها للحكم ، والجيش الذي خدم فيه اخوتكم ، قد قاما بلا تردد ولا ندم « بعملية ابادة جماعية » ، فانتم بلا شك جلادون . واذا اخترتم ان تكون ضحايا ، وان تتعرضوا ليوم او يومين من السجن ، فانما تختارون ببساطة ان تنسحبوا من اللعبة . ولكنكم لن تنسحبوا : فيجب ان تبقىوا فيها الى النهاية . لقد آن لكم اخيراً ان تفهموا هذا : اذا كان العنف قد بدأ هذا المساء ، اذا لم يوجد الاستغلال والاضطهاد فوق هذه الارض فقط ، فربما كان باستطاعة اللاعنفاء المعلن ان يهدئ النزاع . اما اذا كان نظام الحكم كله ، بما في ذلك افكاركم اللاعنافية ، مكيفاً باضطهاد يرجع عهده الى الوف السنين ، فان سلبيتكم لن تفيد الا في جعلكم منحازين الى جانب المضطهدين .

انتم تعلمون جيداً اننا مستغلون . وانتم تعلمون جيداً اننا اخذنا الذهب والمعادن ، تم البترول ، من « القارات الجديدة » واننا نقلناها الى المتروبولات القديمة . وحصلنا على نتائج ممتازة : قصور وكاتدرائيات وعواصم صناعية ، وحين كانت الازمة تهددنا بعد ذلك ، فان اسواق المستعمرات موجودة هناك لتخفيفها او تحويلها . واوروبا المتخمة بالثروات منحت حقوقاً صفة الانسانية لكل سكانها فالانسان عندنا يعني المشارك في الذنب ، ما دنا جميعاً قد افدنا من استقلال المستعمرات . وقد انتهى الامر بهذه القارة السمينة الممتعة ان غرقت بما يسميه قانون بحق « النرجسية » . لقد كان كوكبو ينزعج من باريس « هذه المدينة التي تحدث طوال الوقت عن نفسها . » واوروبا ، ما الذي تفعله غير هذا ، وهذا المسخ الفوق اوروبي ، اميركا الشمالية ؟ يا لها من ثثرة : حريصة ، مساواة ، اخوة ، حب ، شرف ، وطن ، الخ . . . ؟ ان ذلك لم يكن يمنعنا من ان نتحدث في الوقت نفسه احاديث عنصرية ، زنجي قدر ، يهودي قدر ، « جرد » عربي قدر . وهناك اشخاص صالحون ، ليبراليون لطفاء - استعماريون جدد بالاجمال - كانوا يدعون ان هذا التناقض يصددهم ، وفي ذلك خطأ اونية سيئة : فليس ثمة ما هو اشد انسجاماً لدينا من هذه النزعة الانسانية والعنصرية في وقت واحد ، ما دام الاوروبي لم يستطع ان يجعل من نفسه انساناً الا بان صنع عبداً ومسوخاً ، وقد ظلت هذه الكذبة مقنعة ، مادامت « الاهلية » قائمة ، لقد كانوا يجدون في الجنس البشري افتراضاً تجريدياً بالعالمية الشمولية كانوا يستخدمونها لتغطية تطبيقات اكثر واقعية ، كان فيما وراء البحار عرق من البشر المتخلفين ربما استطاع بفضلنا ، بعد الف عام ، ان يبلغ وضعنا ، وبالاختصار كانوا يخلطون بين النوع والنخبة . اما اليوم ، فان ابن البلد يكشف حقيقته ، فيكشف نادبنا المغلق ضعفه فوراً : انه لم يكن لا اكثر ولا اقل من اقلية . وهناك ما هو اسوأ : فما دام الآخرون قد اكتسبوا انسانيتهم ضدنا ، فقد ظهر اننا اعداء الجنس البشري ، ان النخبة تكشف طبيعتها الحقيقية : وهي انها عصابة . وهكذا تفقد قيمنا الغالية اجنتها ، واذا نظرنا اليها عن كثب ، لم نجد قيمة واحدة لم تلتخ بالدم . واذا كنتم بحاجة الى مثال ، فتذكروا هذه الكلمات الكبيرة :

يستعمل قواه العقلية». ومن المفيد لهؤلاء العلماء ان يواصلوا تحقيقهم اليوم في أوروبا، ولا سيما في فرنسا. فلا بد اننا نحن ايضا مصابون منذ بضعة اعوام بالكسل العقلي: ان الوطنيين يغتالون قليلا مواطنيهم، فاذا كان هؤلاء غائبين، نسفوا بيوتهم وحارسهم. وليس ذلك الا بداءة: ان الحرب المدنية متوقعة في الخريف او في الربيع القادم. ومع ذلك، فان امخاخنا تبدو في حالة ممتازة: الا يكون سبب ذلك بالاحرى ان العنف، لعجزه عن سحق ابن البلد، يرتد على نفسه، ويتجمع في اعماقنا يلتمس له مخرجا؟

ان وحدة الشعب الجزائري تنتج تمزق الشعب الفرنسي: ففوق ارض المتروبول السابق، ترقص القبائل وتستعد للمعركة. لقد غادر الارهاب افريقيا ليقم هنا: لان هناك غاضبين حقا يريدون ان يجعلونا ندفع من دمنا ثمن العار الذي اصابهم اذ هزمهم ابن البلد، ثم هناك الآخرون، جميع الآخرين، الذين لا يبقون اجرا ما وان كانت نفوسهم قريرة - فمنذا الذي نزل الى الشارع بعد بنزرت، وبعد عمليات التقتيل ليقول: كفى؟ - جميع الليبراليين ومتصليي اليسار المائع. ان الحمى ترتفع في نفوسهم كذلك، والغضب. ولكن كم هم مذعورون! انهم يقنعون غضبهم بالاساطير، وبالطقوس المعقدة. ولكي يؤخروا تصفية الحساب النهائي، وساعة الحقيقة، نصبوا علينا «ساحرا كبيرا» مهمته ان يبقينا في الظلام بأي ثمن. ولكن شيئا ما لم يؤثر، فان العنف الذي يطالب به البعض، ويكظمه البعض الآخر، يدور حول نفسه: فينفجر يوما في «متن» ويوما آخر في بورديو، ويمر يوما من هناك، وسوف يمر من هناك. وهكذا نسلك بدورنا، خطوة خطوة، الدرب الذي يؤدي الى حالة «الاهلية». ولكن كان لابد،

ما اكرمها واسمحتها، فرنسا! نحن، الكرماء السحساء؟ وسطياف؟ وهذه الاعوام الثمانية من الحرب الوحشية التي مات فيها اكثر من مليون جزائري؟ والتعذيب بالكهرباء؟ ولكن افهموا جيدا انهم لا يلوموننا باننا خنا لا ادري ايسة رسالة: لسبب بسيط، هو اننا لم تكن لنا اية رسالة، وانما الكرم نفسه هو الذي يوضع موضع التساؤل، ان هذه الكلمة الغنائية الجميلة ليس لها الا معنى واحد: النظام الممنوح. فبالنسبة للناس الذين هم قبالتنا، الناس الجدد المتحررين، ليس ثمة شخص يستطيع او يملك امتياز اعطاء شيء ل احد. ان كل انسان يملك جميع الحقوق، على الجميع، وحين يتم صنع نوعنا الانساني ذات يوم، فانه لن يتحدد كمجموع سكان الكرة، بل كوحدة لانهاية للتبادل المشترك فيما بينهم. وانا اقف هنا، وسوف تنهون العمل بلا مشقة، حسبنا ان نواجه للمرة الاولى والاخيرة فضاءنا الارستوقراطية: انها تموت، فكيف تراها ستبقى حية بعد ارستوقراطية البشر المتخلفين الذين اوجدوها؟ لقد حدث منذ بضع سنوات ان معلقا بورجوازيا - واستعماري - دافع عن الغرب فلم يجد الا ان يقول: «نحن لسنا ملائكة». ولكننا نحن، على الاقل، نشعر بالندم. «فياله من اعتراف! لقد كان لغارتنا في الماضي عوامات اخرى: الباريتون، شارتر، حقوق الانسان، الصليب العقوف. وقيمتها الان معروفة: وليس ثمة من يدعي بعد النجاة من الفرق الا بالشعور شعورا مسيحيا جدا بالذنب وهذه هي النهاية كما ترون: ان أوروبا يجرفها الطوفان من كل جانب.

فما الذي قد حدث؟ حدث هذا بكل بساطة: وهو اننا كنا صناع التاريخ، فأصبحنا الان عبيده. لقد انقلب ميزان القوى، وتصفية الاستعمار قائمة على قدم وساق، وكل ما يستطيعه مرتزقنا هو ان يحاولوا تأخير انجاز هذه التصفية.

وحتى هذه المحاولة ان تنجح الا اذا القت المتروبولات بكل ثقلها، وان تجند كل قواها لمعركة خاسرة سلفها. وهذه القسوة الاستعمارية القديمة التي جعلت امثال «بوجو» يحرزون امجادا مشكوكا فيها، سوف نجدها في نهاية المغامرة قد تضاعفت عشرة اضعاف وظلت مع ذلك غير كافية. لقد ارسل جيش المجندين الى الجزائر، فمكث فيها سبع سنوات بلا نتيجة. لقد تغير معنى العنف، كننا نمارسه، ونحن منتصرون، من غير ان يبدو انه يعكر علينا حياتنا: لقد كان يحلل الآخرين، اما نحن، فقد كانت انسانيتنا تظل سليمة لم تمس، وكان سكان المتروبول، والنفع يوحدهم، يعمدون بالاخوة، والحب مجتمع جرائمهم اما اليوم، فان العنف نفسه، وقد حوَصر من كل جانب، يرتد علينا عبر جنودنا، ويمتلكنا. ان الالية تنعكس والتطور يتقلب: فيؤلف المستعمر نفسه من جديد، ونحن نتحلل، غلاة وليبراليين، معمرين ومتروبوليين. وكان الغضب والخوف قد بدأ يتعريان، وظهرت كمشوفين في عمليات «صيد الجردان» في الجزائر. فاین هم المتوحشون الان؟ اين هي البربرية؟ ليس من شيء ناقص، حتى ولا التام - تام: فان صفارات السيارات توقع «الجزائر فرنسية» فيما يحرق الاوروبيون المسلمين احياء. ويذكر قانون ان بعض علماء النفس التحليلي كانوا يعبرون عن حزنهم تجاه اجرام الاهالي، ويقولون: ان هؤلاء الاشخاص يقتتلون، وليس هذا طبيعيا، لان مخ الجزائري لابد ان يكون مخا متخلفا. وقرر آخرون في افريقيا الوسطى ان «الافريقي قلمما

دار الآداب تقدم

- زوربا
- نيكولاس كازنتزاي - ترجمة جورج طرابيشي
- العرب
- ماريو بوزو
- الموت السعيد
- البير كامو - ترجمة عائدة مطرجي ادريس
- الغريب وقصص أخرى
- البير كامو - ترجمة عائدة مطرجي ادريس
- قصة حب
- اريك سيفال
- قصة اوليفر
- اريك سيفال
- الموت حيا
- بيار دوشين
- صورة الفنان في شبابه
- جيمس جويس - ترجمة ماهر البطوطي
- الجحيم
- هنري باربوس - ترجمة جورج طرابيشي
- الشوارع العارية
- فاسكو براتوليني - ترجمة ادوار الخراط
- الصخب والعنف
- وليم فوكنر - ترجمة جبرا ابراهيم جبرا

دار الآداب تقدم

جبرا ابراهيم جبرا

في رواياته الاربع

السفينة

*

صراخ في ليل طويل

*

صيادون

في شارع ضيق

*

البحث عن

وليد هسعود

لكي نصبح ابناء بلد تماما ، ان تكون ارضنا قد احتلها مستعمرون قدامى وان نموت جوعا . وهذا ما لن يحدث : كلا ، فان الاستعمار المنهار هو الذي يملكنا ، وهو الذي لن يلبث ان يركبنا ، فارسا مدللا ومزهوا ، وهوذا « زارنا » ، وسوف تقتنعون ، وانتم تقرأون آخر فصل لقانون ان من الافضل ، في اسوأ لحظات البؤس ، ان يكون المرء ابن بلد على ان يكون هذا المعمر الانف الذكر . فليس حسنا ان يكون موظف شرطة مضطرا لان يعذب عشر ساعات في اليوم : فان ذلك سيؤدي باعصابه الى الانفجار ، الا اذا منع الجلادون ، لمصلحتهم الخاصة ، من ان يعملوا ساعات اضافية . فحين يراد حماية معنويات الامة والجيش بصرامة القوانين ، فليس حسنا ان يحطم الجيش معنويات الامة ، ولا ان يضع بلد جمهوري التقاليد مئات الالوف من شبانه بين ايدي ضباط انقلابيين مغامرین .

ليس حسنا ، يامواطني ، انتم الذين تعرفون جميع الجرائم المرتكبة باسمنا ، ليس حسنا حقا الا تنبسوا ببنت شفة ، حتى ولا تجاه ارواحكم ، خشية ان تحاكموا انفسكم فتدينوها . انني اريد ان اصدق انكم كنتم في البدء تجهلون وبعد ذلك شككتكم ، اما الان ، فانتم تعرفون ، ومع ذلك تصمتون دائما . ان ثمانية اعوام من الصمت تحط بالانسان . وبلا فائدة : فان شمس العنف المعمية هي اليوم في كبد السماء ، وهي تضيء البلد كله ؟ وتحت هذا الضوء ، ليس ثمة بعد ضحكة تنطلق صادقة الجرس ، وليس ثمة وجه لا يضع المساحيق ليقنع بها الغضب او الخوف ، وليس ثمة عمل لا يكشف اشمئزانا ومشاركاتنا في الذنب . يكفسي اليوم ان يلتقي فرنسيان حتى تكون بينهما جثة . وحين اقول جثة . . لقد كانت فرنسا في الماضي اسم بلد ، فلنحاذر الا تصبح هذا العام اسم مرض نفسي .

اترانا سنشفى ؟ نعم . ان العنف يستطيع ، كرمح اشيل ، ان يلام الجراح التي احدثها . اننا اليوم مقيدون ، مذلون ، مرضى بالخوف ، في الدرك الاسفل . ومن حسن الحظ ان هذا لا يكفي للاستقرارية الاستعمارية : فهي لا تستطيع ان تنجز رسالتها التعويقية في الجزائر اذا لم تفرغ أولا من استعمار الفرنسيين . اننا نتقهقر كل يوم امام المعركة ، ولكن نقوا اننا لن نتفادها : فان القتل بحاجة اليها ، انهم سيقتحمون صفونا ويضربون خبط عشواء ، وهكذا سينتهي عهد السحرة والتعاويد : فيجب عليكم ان تقاتلوا او تأسنوا في المعسكرات .

تلك هي آخر لحظات الديالكتيك : انكم تشجبون هذه الحرب ، ولكنكم لاتجروون بعد على ان تصرحوا بانكم متضامنون مع المحاربين الجزائريين ، فلا تخافوا ، اعتمدوا على المعمرين والمرتزة : فسوف يساعدونكم على ان تقطعوا هذه الخطوة . واذا ذلك ، ربما تطلقون العنان ، وظهوركم الى الجدار ، لهذا العنف الجديد الذي يبعثه فيكم بعض الجرائم القديمة المعادة معكم . ولكن تلك ، كما يقال ، قضية اخرى . قضية الانسان . وانا على يقين من ان الزمن الذي سننضم فيه الى من يصنعون قصة الانسان ، يقترب رويدا رويدا .

جان بول سارتر

ترجمة سهيل الدريس

قضية الجزائر ... أبداً

« مجندون يشهدون » ...

بقلم الكاتب الفرنسي الكبير
جان بول سارتر

هذا مقال كان الكاتب الفرنسي الكبير جان بول سارتر قد كتبه لاحدى الصحف اليومية الكبرى في فرنسا . ولكن الصحيفة رفضته ، فنشره سارتر في مجلته « الازمنة الجديدة » (العدد ١٣٥) وفيه تحليل عميق لنفسية الفرنسيين تجاه قضية الجزائر المكافحة ، وفضح لهذه النفسية الخاضعة لحملة الدعاية والتضليل والتزييف التي تشنها السلطات الفرنسية منذ وقت طويل .

ولعل القراء يذكرون الدراسة الرائعة التي كان سارتر قد كتبها في العام الماضي عن « نظام الاستعمار الفرنسي في الجزائر » ونشرتها (الآداب) في العدد السادس ١٩٥٦ . فلا بد لنا هنا من ان نوجه تحية اخرى الى هذا الكاتب الفرنسي الحر الذي لا بد ان ينتصر صوته في النهاية على اصوات الدعاية والاجرام .



نشرت اخيرا مجموعة من الشهادات والوثائق عن الطرق التي تتبعها في الجزائر لاحلال السلام ، وذلك في كتاب عنوانه « مجندون يشهدون » Des Rappelés témoignent . فهل قرأتموه ؟ ان هؤلاء العائدين مسيحيون ، كهنة ، رجال دين مجندون . وقد يبدو معقولا ان تختلف آراؤهم على صعيد السياسة العامة ، وان كانوا لم يذكروا من ذلك شيئا . ولكنهم يملكون الارادة المشتركة في ان يكشفوا عن هذا القرح - الذي ما زال بعيدا عن ان يشمل الجيش كله ، غير انه بات من المستحيل تعيين مكانه بالضبط - وعن تلك الممارسة المنظمة العنيدة للعنف المطلق . فهناك الوان من السلب والنهب والاعتداء على اعراض النساء وانواع من الانتقام من السكان المدنيين ، ومن الاعداد بالجملة وبلا محاكمة ، ومن اللجوء الى التعذيب لانتزاع الاعترافات او المعلومات . والواقع ان هؤلاء الشهود لا يخفون شيئا ، ويفضحون جميع جرائم الحرب التي ارتكبت تحت انظارهم . والحق ان هذه الشهادات المعتدلة ، الذكية ، الحريصة على انصاف الجميع ، حتى اشد الناس اجراما ، انما تؤلف وثيقة مرهقة الى ابعد الحدود . وان تلاوتها امر غير محتمل على الاطلاق ، فعلى القارئ ان يجاهد لينتقل من سطر الى سطر . ومع ذلك ، فاني اوصي بقراءة هذا

الكتيب ، اوصي جميع الذين لم يعرفوه بعد ، واتمنى ان يقرأه جميع الفرنسيين . ذلك اننا مريضون ، مريضون جدا . . ان فرنسا المحكومة الراكمة ، المأخوذة بأحلام مجدها القديمة وباستشعار خجلها ، تتخط وسط كابوس مبهم لا تستطيع التخلص منه ولا تستطيع سبر غوره . فاما ان نرى بوضوح ، واما ان نفجر .

فمنذ ثمانية عشر عاما ، نرى بلادنا واقعة ضحية ما سماه القانون « عملية قتل المعنويات » والحق ان قتل معنويات امة لا يكون اولا بتخريب معنوياتها ، وانما يكون بحط اخلاقيتها . اما الطريقة ، فيعرفها الجميع : فحين القوا بنا في مغامرة حقيرة ، وضعوا في نفوسنا ، من الخارج ، شعورا بالذنب الاجتماعي . ولكننا نصوت ، ونمنح السلطات ، ونستطيع بطريقة ما ان نسحبها : فان اندفاعات الرأي العام تسقط الوزراء ، وينبغي ان نكون شخصا ضالعين بالجرائم التي ترتكب باسمنا ، لان بوسعنا ان نوقفها وهذا الشعور بالذنب الذي يستريح في نفوسنا ، جامدا ، غريبا ، ينبغي ان نأخذه لحسابنا ، وان نذل وندنو لنستطيع احتماله .

على اننا لم نسقط الى مثل هذا الدرك لنستطيع ان نسمع صراخ طفل معذب ، من غير ان نشعر بالهول

والارتعاد (١) . وكم يكون كل شيء سيرا ، وكم سهل رد الامر الى نصابه ، لو ان هذه الصرخات تطرق آذاننا . ولكنهم في الواقع يقدمون لنا المعروف بخنقها . ليس ما يقتل معنوياتنا هو القحة وليس هو البغض ، كلا ، انما هو الجهل الزائف الذي يعيشوننا فيه والذي نسهم نحن انفسنا في الإبقاء عليه . ان حاكمينا ، لشدة حرصهم على تأمين الراحة لنا ، لا يتورعون عن ان يلغمو حرية التعبير ، فاما اخفاء الحقيقة ، واما غربلتها . حين يقتل الثوار اسرة اوروبية ، لا توفر علينا الصحف شيئا من اخبار هذه المجزرة ، حتى ولا صور الاجساد المقطعة ، ولكن حين لا يجد محام مسلم اي ملجأ من جلاديه الفرنسيين الا الانتحار فان الخبر يشار اليه بثلاثة اسطر « مراعاة » لحساسيتنا . فالاخفاء والخداع والكذب واجب على مخبري فرنسا ، والجريمة الوحيدة هي **تعكير صفونا** . ولقد اثبتوا ذلك للسيد بايرغا **Peyerga** : فليس ثمة في الجزائر من يفكر في انكار الحوادث التي رواها ، وانما يؤخذ عليه فقط انه رواها لنا . اننا فرنسيون ، وهناك جنود فرنسيون يقتلون بلا وعي في شوارع مدينة الجزائر تحت انظار السكان الاوروبيين المتعطشين للحرب ، ولكن هذا ليس من شأننا . ان حقيقة افريقيا هي خمر قوي جدا ، اقوى من ان تحتمله ادمغتنا الطرية : فما عساه يصيب العمرين اذا سكرت البلاد الفرنسية ؟ ان الهدوء هو ما نحتاج اليه ، فترة استجمام ، بعض الوان التسلية : فمند وفاة لويس السادس عشر ، اصبح كل فرنسي حقسا يتيما ، وان حكومة موليه تعرف حداد طبقتنا البورجوازية وتقاسمها اياه ، ولما كانت لا تتأخر عن اية تضحية ، فقد نصبت ملكة انكلترا ، ثلاثة ايام ، على عرش فرنسا (٢) . فما الذ ذلك وافتنه ! ان الناس يتحدثون فيما بينهم من غير ان يعرف بعضهم بعضا ، وهم يتماسكون بالايدي ويرقصون . . ومع ذلك ، فان في الجزائر رجالا اشداء يتابعون عملهم : فليست للجلادين ايام عطلة او عيد ، وان الراديو يحمل اليهم تهديدات نشوتنا ، فيقولون في انفسهم « اما وقد حصلوا الآن على ملكتهم ، فليدعونا وشأننا ! » . وقد ذهبت الملكة ، وهي تستريح في قصر وندسور ، فاذا فرنسا ، وقد استبد بها الحب ، تسقط مريضة وتلزم السرير ، واذا الحكومة الفرنسية تدير على اطراف أصابعها . « لا تقلقوا نومها » . ومع ذلك ، فاذا اتفق لاحدنا ان يفتح عينه وان يسأل ممرضيه ، فسرعان ما تلجأ الحكومة الى حيلة اخرى : ففي خطة قلم ، تصنع لجنة للحماية ليست لها من مهمة اخرى غير تخفيف مسؤولياتنا . « أهنأك تجاوزات وسوء تصرف ؟ ربما ، ولكن مرة او مرتين . ولا بد من مثل ذلك في الحروب . ولكن ما الذي يهمكم ؟ انكم بعيدون عن مدينة الجزائر ، وانتم لا تعرفون القضية ، فاولوا ثقتكم اذن لجنة الحماية هذه . سوف تؤلفها من

(١) راجع الصفحتين ١٠ و ٩٩ من « مجنونون يشهدون »

(٢) بشير الكاتب الى زيارة ملكة انكلترا اخيرا الى فرنسا (المترجم)

اشخاص طبيين ، اختصاصيين في الوسواس وحالات الضمير . فأعطوها ما ينتابكم من قلق ، فانها ستنتقله الى الجزائر . وناموا قريري العين . »

ليتنا نستطيع النوم ، وليتنا نستطيع ان نجهل كل شيء ! ليتنا مفصولون عن الجزائر بجزر من الصمت ! وليتهم يخدعوننا **حقا** ! ان الاجنبي يستطيع آنذاك ان يشك بذكائنا ، ولكنه لا يشك بسلامة طويتنا .

والواقع اننا لسنا سليمي الطوية . اننا قدرون . ان ضمائرنا لم تمك ، وهي مع ذلك مبليلة . وحاكمونا يعرفون ذلك جيدا . وهم يحبوننا على هذا النحو : ان ما يريدون الحصول عليه بعناياتهم المرفهة ومراعاتهم المعلنه ، انما هو اشتراكنا في الجريمة ، تحت ستار جهل مزيف . فان **الناس جميعا** ، قد سمعوا بالوان التعذيب ، وقد تسرب منها انباء الى الصحف الكبيرة رغم كل شيء ، ونشرت بعض الصحف الشريفة الصغيرة شهادات مختلفة ، وتداولت الايدي نشرات ، وعاد جنود يتحدثون . . ولكن هذا هو بالذات ما يخدم مفسدي المعنويات : لان كل شيء يضل او ينبت في الكثافة الاجتماعية ، ويجب ان تشق الدروب للانباء الآتية من هناك ، ثم يعطف الدرب وتموت الانباء . وهذه الصحف والنشرات لم يقرأها معظم الفرنسيين وهم لا يستطيعون قراءتها : وانما هم يعرفون اشخاصا يقرأونها وكثيرون منا لم يسمعو قط مجندا يتكلم ، وانسا نقل اليهم ما كان يقوله بعض العسكريين . وهذه الشهادات البعيدة ، التي نقلت فما لاذن ، وكذبت رسميا ، تصاب في اثناء التجوال بنقص تدريجي في الخطوة . وهنا تنتظرنا « العملية » وهنا ننتظر انفسنا ويا للأسف ! فلماذا نصدق هذه الروايات ؟ اين هي الوثائق ؟ اين هم الشهود ؟ اما الذين يصرحون بانهم مقتنعون ، فلانهم كانوا كذلك من قبل . صحيح انه لا يمكن رفض الامكانية بصورة « مسبقه » . . ولكن يجب الانتظار ، ويجب الا تصدر الحكم قبل ان نتيقن . واذن ، فاننا لا نحكم . ولكننا لا نستعلم كذلك . فما ان نحاول الحصول على اوراق الدعوى ، حتى يتحول مجتمعنا الواضح الى غابة عذراء : اننا نسمع من بعيد جدا ، وبصورة غامضة ، صوت الطبل ، وتأخذ نسير في دائرة مفرغة اذا اردنا الاقتراب منه . ثم نقول : حسبنا ما لدينا من هموم سخفية ولا حاجة الى الصاق هموم الآخرين بنا . ان من قضى نهاره

في العمل ، وتلقى في المكتب جميع مضايقات الحياة اليومية ، ينبغي الا يطلب منه ان يقضي السهرة وهو يجمع الاخبار عن العرب .

وتلك هي أولى اكاذيبنا - ليس على مفسدي المعنويات بعد الا ان يشبكوا اذرعتهم ويقولوا : سوف ننجز العمل بانفسنا . والحق ان الهموم العملية لا تمنع انسانا من ان يقرأ الجريدة بعد العشاء ، ذلك ان الحكم في القضايا العامة يلهي عن القضايا الخاصة ، وان ذرف دموع رقيقة او الابتسلاام لعسر هضم عنيف ينسي الغضب المكبوت بعد

الظهر . ان الصحف تفازلنا : فهي تريد ان تؤمن بأننا طيبون . . . وهنا يكمن الكذب - وتبرير الكذب : اجل ان الادلة تعوزنا ، ولذلك لا نستطيع ان نصدق شيئا ، على اننا لا نبحث عن هذه الادلة ، لاننا نعرف ، بالرغم منا . وما الذي كان يطلبه مفسدو المعنويات ؟ انهم يطلبون ذلك ولا شيء سواه : جهلا معذورا - وغير قابل للغفران اكثر فأكثر، يذلنا تدريجيا ويفربنا كل يوم من اولئك الذين كان علينا ان نحكم عليهم . حتى اذا أشبهناهم تماما ، صحننا : «جميع الناس اخوة !» ثم نرتمي بين اذرعتهم .

اما كذبتنا الثانية ، فقد اعنوها لنا . ان الشرك هو لجنة الحماية . ليتنا نستطيع ان نوليها ثقتنا ! ولكن لنفرض اننا نريد ذلك ، فمن اين نستمع الخداع اللازم ؟ ما فائدة لجنة حين تتكاثر الجرائم والمذابح في طول الجزائر وعرضها ؟ من الذي ينبئها في مدينة الجزائر ، عما يجري في الريف ؟ ومن الذي يستشيرها ؟ وفي اي شيء ؟ اترأها ستذكر الناس بحقوق الانسان ؟ ان الجميع يعرفونها ، بما فيهم السيد لاكوست . وانما القضية ان يعترف بهذه الحقوق : فكيف يراد ان تبلغ ذلك ؟ اذا كان الوزير المقيم لا يستطيع ان ينهي الاعمال غير الشرعية ، أفيطان ان تزويده ببضعة مستشارين سيمكنه من القضاء على هذه الاعمال ؟ واذا كان يريد ويستطيع ان يقضي على التجاوزات ، فأية حاجة له بهم ؟ ولكن الواقع ان الحكومة قامت بحركة ما ، فصرح السيد موليه بأنه « قلق مضطرب » وانه يريد النور كله في الموضوع . فاذا نحن صدقناه فان لنا في ذلك الاعذار : ان الكلمة الانسانية مصنوعة لتصدق ، واذا نحن لم نصدقها ، فنحن معذورون اكثر : ان كلمة السيد موليه مصنوعة لتوضع موضع الشك . نحن نعرف ان لجنة التحقيق ستؤلف من رجال لا غبار عليهم ، ونعرف كذلك انها لن تستطيع ان تعمل شيئا : ان نراهم تفيدنا في انها تقنع عجزهم . وهكذا نرفض ايلاء الحكومة الثقة ، ومع ذلك نعتد عليها لتبديد حذرنا .

مجرمون . مجرمون مرتين . نحن نشعر بأننا فريسة ضيق واضطراب ، ليس هو الهول بعد ، ولكنه الارهاص بأن الهول موجود ، قريب منا جدا ، وانه يتهددنا بحيث لا نستطيع ولا نريد ان ننظر اليه وجها لوجه . وفجأة ينبعث بريق يبهل العيون : « واذا كان هذا صحيحا ؟ » وهكذا يجد كل منا جاره مريبا ويخشى ان يصبح هو مريبا في عين جاره . قد يختلف اصدقاء في الرأي حول حل القضية الجزائرية ولكن ذلك لا يمنعهم من ان يتبادلوا الاحترام . ولكن ما القول في الاعدامات بالجملة ؟ وما القول في اساليب التعذيب ؟ امن الممكن الاحتفاظ بشعور الصداقة تجاه من يقرها ؟ ان كل انسان يصمت ، وكل انسان ينظر الى جاره الصامت ، وكل انسان يتساءل : « ما الذي يعرفه ؟ ما الذي يظنه ، ما الذي قرر ان ينساه ؟ » ان

الناس يخشون ان يتحدثوا فيما بينهم ، الا اذا كانوا في اتجاه فكري واحد . فاذا اتفق ان اكتشفت مجاملة مجرمة لدى الانسان الذي شد على يدي ، فان هذا الرجل لا يقول شيئا ، ومن لا يقول شيئا يوافق . غير اني ، انا ايضا ، لا اقول شيئا . ولكن لنفرض انه كان هو الذي يأخذ علي ضعفي وميوعتي ؟ ان الحذر يعلمنا عزلة جديدة : اننا مفصولون عن مواطنينا بدافع من خوف ان تحتقر او تحتقر . والحق ان هذا شيء واحد ، لاننا جميعا متشابهون ونحن نخشى ان نسأل الناس لان جوابهم يوشك ان يكشف عن انحطاطنا . فاذا همس لنا احدهم مثلا ، من غير عنف ، ليتخلص من قلقه وضيقه بأسرع ما يمكن : « والثوار ؟ ألم يرتكبوا الفظائع ؟ » نفهم فجأة ان الخوف والرفض والصمت قد اسقطتنا مرة ثانية في عصور التار البربرية . ان الفرنسيين بكلمة واحدة ، ذوو ضمائر فاسدة - ربما باستثناء السيد موليه ! وهذه الضمائر هي التي تجعلنا مجرمين : ان تمزقات فكرنا ، ولعبة « الاستخياء » التي نلعبها في داخلنا ، وهذه المصاييح التي نخفف نورها ، وهذا الرياء المؤلم . . . ينبغي الا نجد فيها كلها طريق خلاصنا ، بل اشارة انحلال عميق . اننا نفرق . وقد بدأت تأثرتنا تثور اذ نرى الآخرين يصدرن حكمهم علينا ، فيفرقنا غضبنا اكثر فأكثر في الاشتراك بالجرم : « لا يحق لاميركا ان تتكلم ! لو كنا نعامل زنوجا كما يعاملون هم زنوجهم ! . . . » هذا صحيح . فانه لا يحق لاميركا ان تتكلم . ولا يحق كذلك للسويد التي لا مستعمرات لها . لا يحق لاحد ان يتكلم : اما نحن فمن واجبنا ان نتكلم . وها نحن اولاء لا نتكلم . ان هناك مخبرين شرفاء ، شجعان ،

دار الاداب

تقدم

سلسل الجلد

مجموعة قصص

الدكتور محمد براه

صدر حديثا

يقولون ما يعرفون ، كل يوم او كل اسبوع : فاذا نحن نريد هدمهم او سجنهم ، وهكذا يقل الاستماع اليهم . ولكن ماذا دهمى الاصوات الشريفة الكبيرة التي اهتزت كالارغن في تشرين الثاني الماضي ؟ لقد صعدنا من براءتنا نبرات حنق وغيظ لنشجب بـ بحق - التدخل السوفياتي في المجر . ولكن لماذا لا تلتزمون يا اصحاب الاصوات الكبيرة ، ان تقولوا لنا كل شيء عن انفسنا ؟ انكم تعرفون ، انتم . وليس لكم حتى عذر أجهل . انتم تعرفون الوثائق والشهادات . ان الامر يتعلق بنا اليوم ، ونحن بحاجة الى ان نعرف ، وان نصدق . اننا نحن الذين نستطيعون ان نخلصونا من كوابيسنا وننقذونا من العار . ولكنكم تصمتون وانه لحساب خاطيء الا يحكم علينا من صمتكم اليوم ، بل من صخبكم في تشرين الماضي .

لماذا ؟ لان الفم يفلق الان ، ولاننا سنحشر في شرك حقير ، وفي موقف سبق لنا ان شجبناه نحن انفسنا ، لسوء حظنا . انها براءة مزيفة ، وهرب ، ورياء ، وعزلة وصمت ومشاركة في الجرم مرفوضة ومقبولة ، وهذا ما دعونا عام ١٩٤٨ بالمسؤولية الجماعية بما كان ينبغي للشعب الالماني ، في تلك الفترة ، ان يجهل وجود المعسكرات . لقد كنا نقول : « كفى هذا . لقد كانوا يعرفون كل شيء ! » وكنا على حق ، فقد كانوا يعرفون كل شيء ، واليوم فقط نستطيع ان ندرك ذلك : فاننا نحن ايضا نعرف كل شيء . ان معظم الالمان لم يكونوا قد راوا « داشو » ولا « بوشانوالد » ، ولكنهم كانوا يعرفون اشخاصا عرفوا آخرين قد راوا الاسلاك الشائكة او راجعوا بطاقات سرية في احدى الوزارات . وقد كانوا يظنون مثلنا ان هذه الانباء لم تكن موثوقة ، فكانوا يصمتون ، وكان يحذر بعضهم بعضا . افتجروا بعد على الحكم عليهم ؟ او تجرؤوا على تبرئة انفسنا ؟ كم يجب علينا ان نسط من الفرش في ساحة « الكونكورد » لننسى العالم ان اطفالا يعذبون باسمنا واننا نحن نصمت ؟

انه لم يفت الاوان بعد لاحباط عمل ملتزمي الهدم القومي ، وما زال ممكنا تحطيم الدائرة الجهنمية لهذه المسؤولية اللا مسؤولة ، هذه البراءة المجرمة ، هذا الجهل الذي هو معرفة : فلننظر الى الحقيقة ، فهي ستتيح لكل منا اما ان نشجب علنا الجرائم المقترفة ، واما نتبناها ونحن واعون . من اجل هذا وجدت ضروريا ان ادل الجمهور على كتاب المجندين العائدين . فهنا الحقيقة ، وهنا الهول ، هولنا : فنحن لن نستطيع ان نراه من غير ان نتزرعه من انفسنا ونسحقه .

جان بول سارتر
ترجمة « الاداب »

شركة خياط للكتب والنشر (ش م ل)

٩٢ - ٩٤ شارع بلس - ص.ب ٦٠٩١
بيروت - لبنان - تلفون ٣٤٤٩٩٨

يسرهما ان تقدم

الموسوعتين الكبيرتين

موسوعة الشعر العربي

الشعر العربي في شتى عصوره ومناطقه منذ العهد الجاهلي حتى عهد النهضة العربية الحديثة .
٢١٥ شاعرا من العصر الجاهلي
٩٠ شاعرا من العصر المخزوم
٢٤٥ شاعرا من العصر الاموي
٥٢٤ شاعرا من العصر العباسي
٢٧٠ شاعرا من العصر الاندلسي
٤٣٠ شاعرا من عصور الانحطاط
٢٩٢ شاعرا من عصر النهضة العربية
شعراء عديدون من العصر الحديث

دراسات قيمة عن كل شاعر ، حياته ، بيئته ، شعره ، عرض مشوق لافكار الشاعر واغراضه ومقاصده .
في ٣٢ مجلدا ضخما تضم الشعر العربي قديمه وحديثه ، كل مجلد يقع في ٦٥٠ صفحة من القطع المتوسط .

ديوان الشعر العربي كله بين يديك في مجموعة واحدة تصدر اجزاؤها تباعا .

موسوعة الفن العربي

... الفن والتزيين وهندسة الماضي المعمارية في ٢٠٠ لوحة اكثر من نصفها بالالوان ، تضمها ثلاثة مجلدات كبيرة ، اصدرتها مكتبة خياط للكتب والنشر في بيروت وباريس ، وهي اجمل هدية عن الفن الاسلامي ، من تصوير وتصميم « بريس دافين » الذي كان قد درس طوال اعوام مظاهر الفن العربي ، ليخرج هذه الموسوعة عن اجمل آثار العالم الاسلامي . تحفة رائعة تزين مكتبة بيتك او مكتبك ، وتصور ادق ما توصل اليه الرسامون والمزخرفون والفنانون المسلمون والعرب في العصور الماضية .

اطلب الموسوعتين من شركة خياط للكتب والنشر ، شارع بلس بيروت ، او من فرعها في باريس :

Les Editions KHAYAT 25, Rue Berne
75008 PARIS Tél : 293 - 68 - 33

نظام الاستعمار الفرنسي في الجزائر

بصلم لأديب الفرنسي لبيرجان بول سارتر

نشرت مجلة «الازمنة الحديثة» Les Temps Modernes في عددها الأخير ذي الرقم ١٢٣ نص الخطاب الذي ألقاه الأديب الفرنسي الكبير جان بول سارتر في الاحتفال الذي أقيم أخيراً في باريس برعاية «لجنة المثقفين للعمل ضد متابعة الحرب في أفريقيا الشمالية».

ونحن إذ نترجم هذا المقال الخطير الذي يفضح سياسة فرنسا الاستعمارية بتحليل جميع الدوافع التي يقوم عليها النظام الاستعماري، نتوجه بتحية حارة الى سارتر، وإلى جميع المفكرين الفرنسيين الأحرار الذين لا تخيفهم سياسة الضغط والارهاب الفرنسية، والذين ما زالوا نحن العرب - نجد في آثارهم غذاء لعقولنا وقلوبنا يعيننا على مواصلة النضال في طريق الحرية.

هذه العوامل الثلاثة : فاذا شبع واشتغل وعرف القراءة ، فانه لن يجبل بعد من ان يكون انساناً - دوناً ، وهكذا نجد من جديد الاخوة الفرنسية الاسلامية القديمة .

ولكن ينبغي ألا نخلط ذلك بالسياسة ان السياسة امر مجرد : فما جدوى ان يشترك المرء بالانتخابات اذا كان يموت جوعاً ؟ ان الذين يحدثوننا عن انتخابات حرة وعن جمعية تأسيسية وعن الاستقلال الجزائري ، انما هم محرضون ومثيرون فتن يعملون على تعقيد القضية .

تلك هي الحجة . وقد اجاب عليها زعماء جبهة التحرير الوطني بقولهم : « انا سنحارب ، حتى ولو كنا سعداء في ظل الخراب الفرنسية . » وانهم على حق . بل ينبغي ان نذهب الى ابعد مما ذهبوا : ان الانسان لا يستطيع الا ان يكون شقيماً في ظل الخراب الفرنسية . صحيح ان معظم الجزائريين يعيشون في بؤس لا يحتمل ، ولكن صحيح ايضاً ان الاصلاحات الضرورية لا يمكن ان تتم على ايدي « المستعمرين الصالحين » ولا على يد « المتروبول » ، نفسه ، مادام يدعي المحافظة على سيادته في الجزائر . والحق ان هذه الاصلاحات ستكون من شأن الشعب الجزائري نفسه ، حين ينتزع حريته .

ذلك ان الاستعمار ليس مجموعة من المصادفات ، ولا هو

اريد ان احذركم بما يمكن ان يُسمى «خداع الاستعمار الجديد» . إن الاستعماريين الجدد يذهبون الى ان هناك مستعمرين صالحين ومستعمرين اشراراً ، وأن حالة المستعمرات انما ساءت بسبب هؤلاء الأشرار .

والخداع في ذلك يقوم على ما يلي : إنهم يطوفون بك الجزائر ، ويطلعونك بسهولة على بؤس الشعب ، وهو بؤس مدقع ، ويروون لك الوان الازلال التي يكسبها المستعمرون الاشرار للمسلمين . حتى اذا بلغ بك الغيظ ذروته ، أضافوا قائلين : « من أجل هذا حمل أفضل الجزائريين السلاح : فانهم باتوا لا يطبقون هذا الوضع . » فاذا انطلت علينا الخديعة ، خرجنا من ذلك مقتنعين :

١ - بان المسألة الجزائرية هي أولاً اقتصادية . وانه لا بد من إصلاحات حكيمه ، لتقديم الخبز لتسعة ملايين نسمة .
٢ - وانما بعد ذلك اجتماعية ، ويجب مضاعفة الاطباء والمدارس .

٣ - وانما أخيراً بسلوكولوجية : انكم تذكرون « دومان » De Man ونظريته في « مركب النقص » لدى طبقة العمال . فهو قد وجد في الوقت نفسه مفتاح « الشخصية الشعبية » : ان الجزائري المضطهد ، الجاهل ، الناقص التغذية ، يشعر بمركب النقص تجاه أسياده . وانما يمكن تهدئته بمواجهة

نتيجة تعدادية لالوف المشروعات الفردية . إنه نظام أقبح
حوالى منتصف القرن التاسع عشر ، وبدأ يؤتي ثماره حوالى
١٨٨٠ ، ودخل في طور الانهيار عقب الحرب العالمية الاولى ،
وهو اليوم يرتد على الامة المستعمرة .

هذا ما اود ان اطلعكم عليه فيما يتعلق بالجزائر ، التي هي
للأسف اوضح مثال وأبلغه عن النظام الاستعماري . اود
ان اريككم صرامة نظام الاستعمار ، ولزومه الداخلي ،
وكيف لا بد له من ان يفضي بنا الى ما نحن عليه ، وكيف
ان أظهر النيات ، حين تولد داخل هذه الدائرة الجهنمية ،
تفسد على الفور .

ذلك انه ليس صحيحاً ان هناك مستعمرين صالحين
وآخرين اشراراً : هناك مستعمرون وحسب^١ فاذا ادركنا
ذلك ، ادركنا لماذا يحق للجزائريين ان يهاجموا ، سياسياً
قبل شيء ، هذا النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ،
وكيف ان تحريرهم وتحرير فونسا بالذات لا يمكن ان يخرج
الا من انهيار الاستعمار .

ان النظام لم يقم من تلقاء نفسه . فالحق ان « ملكية
تموز » و « الجمهورية الثانية » لم تعرفا ما يمكن ان تعملاه
بالجزائر المحتلة .

كانت هناك فكرة بتحويلها الى مستعمرة للسكان ؛
وكان « بوجو » Bugeaud يؤمن « بالطريقة الرومانية »
للاستعمار . وعلى ذلك اعطيت مساحات شاسعة للجنود
المسرحين المنتهين الى « الجيش الافريقي » ولكن هذه المحاولة
لم تنجح .

ولقد شاءوا ان يصبوا في افريقيا ما تغص به بلدان اوربا
من افقر فلاحي فرنسا واسبانيا ، فخلقوا لهؤلاء « الرعاع »
بضع قرى حول مدن الجزائر وقسنطينة ووهران . ولكن
الابوثة فتكت بمعظمهم .

وبعد حزيران ١٨٤٨ حاولوا ان يسكنوا - والاصح
ان يقال ان يضيفوا - الى تلك البلاد عمالاً عاطلين كان وجودهم
يقلق « قوات الامن » . ولكن معظم العشرين الفاً الذين
نقلوا الى الجزائر هلكوا بحميات الكوليرا ؛ اما من بقي
منهم خيلاً فقد أعيد الى بلاده .

١ لا أقصد بالمستعمرين الموظفين الصغار ولا العمال الاوروبيين الذين
هم ضحايا النظام ومستعمروه الارباء في الوقت نفسه .

واذن ، فان الحطة الاستعمارية ، على هذا الشكل ،
بقيت متروكة : وقد اتضحت في عهد « الامبراطورية الثانية »
بفضل انتشار الصناعة والتجارة . وقد رأينا كبريات الشركات
الاستعمارية تخلق بالتتالي :

عام ١٨٦٣ شركة تسليف عقاري استعماري ومصرفاً .
عام ١٨٦٥ شركة تسليف مرسيلية ، وشركة معادن
حديدية في « موكتا » Mokta ، وشركة عامة للنقلات البحرية
البخارية .

وفي هذه المرة أصبحت الرأسمالية نفسها هي الاستعمارية .
وقد جعل « جول فيري » Jules Ferry من نفسه لسان حال
هذا النوع الجديد من الاستعمار فقال :

« ان لفرنسا التي استفرغت كثيراً من رؤوس الاموال
واصدرتها الى الخارج بحميات كبيرة ، مصلحة في ان تنظر
الى المسألة الاستعمارية من هذه الزاوية . انها قضية الاسواق ،
بالنسبة لبلاد كبلادنا مدعوة ، بسبب من طبيعتها نفسها
وصناعتها ، الى ان تصدر صادرات عظيمة ... فحيث السيادة
السياسية ، تكون سيادة المنتجات - السيادة الاقتصادية » .

ترون اذن ان اول من عرف الاستعمار ليس هو لينين ؛
وانما هو جول فيري ، هذا « الوجه العظيم » من وجوه
الجمهورية الثالثة . وترون كذلك ان هذا الوزير على اتفاق مع
« عصاة » ١٩٥٦ : فهو ينادي بـ « العامل السياسي اولاً ! »
وهم يستعيدون ذلك ضد المستعمرين بعد ثلاثة ارباع القرن .
اولاً : يجب احباط كل مقاومة وتخطيط الاطارات
والاخضاع والارهاب ، وفيما بعد ، فقط ، يقام النظام
الاقتصادي .

وما هي القضية ؟ هل يجب خلق صناعات في البلاد
المحتلة ؟ ابدأ : ان رؤوس الاموال التي « تستفرغها » فرنسا ،
لا يمكن ان توظف في بلاد متأخرة اقتصادياً ، ذلك ان
مردودها سيكون مشكوكاً فيه ، وسيطول الامر اكثر
بما ينبغي بجني ثمارها ، بسبب انه يجب اعادة كل شيء وتجهيزه
من جديد . وحتى لو كان هذا ممكن التحقيق ، فما جدوى
خلق منافسة مصطنعة لانتاج المتروبول نفسه ؟ ان « فيري »
واضح جداً : ان الرساميل الجديدة لن تخرج من فرنسا ، وانما
هي ستوظف بكل بساطة في الصناعات الجديدة

التي ستبيع منتجاتها المصنوعة في البلدان المستعمرة . وقد كانت النتيجة المباشرة اقامة الاتحاد الجمركي (١٨٨٤) . وما يزال هذا الاتحاد قائماً : وهو يؤمن احتكار السوق الجزائرية لصناعة فرنسية يعرف ارتفاع اسعارها السوق العالمية ارتفاع اسعارها ارتفاعاً فاحشاً .

ولكن لمن تنوي هذه الصناعة ان تباع منتجاتها ؟ للجزائريين ؟

ان هذا امر مستحيل : فمن اين لهم المال ليدفعوا ؟ ان مقابل هذه النزعة الاستعمارية هو انه ينبغي خلق طاقة شرائية للمستعمرات . والمستعمرون هم طبعاً الذين سيفيدون من جميع الحسنات والذين سيحولون الى مشتريين في المستقبل . والواقع ان المستعمر هو اولاً مشتر اصطناعي ، خلقته خلقاً فيما وراء البحار رأسمالية تبحث عن اسواق جديدة .

وقد كانت « بييريموف » Peyerimhoff ، منذ عام ١٩٠٠ يلح على هذه الميزة في الاستعمار « الرسمي » فيقول : « ان ملك المستعمر قد اتاه ، مباشرة اولاً ، من الحكومة ، اما بالمجان او انه رأى كل يوم امتيازات تعطى حوله ؛ فتحت نظريه قامت الحكومة من اجل المصالح الفردية بتضحيات اوسع جداً مما كان يمكن ان تقوم به في بلاد اقدم ومستثمرة استثماراً كلياً . »

وهنا ينطبع بوضوح الجناح الثاني من الهيكل الاستعماري : ان على المستعمر ان يكون بائعاً لكي يكون مشترياً . فمن تراه سيبيع ؟ انه سيبيع فرنسي المتروبول . وماذا يبيع من غير صناعة ؟ انه سيبيع منتجات غذائية ومواد اولية . وهكذا ينهض النظام الاستعماري تحت رعاية الوزير « فيري » والمفكر النظري « لوروا بوليو » Leroy-Beaulieu .

وما هي « التضحيات » التي تقدمها « الدولة » للمستعمر ، هذا الانسان الذي تحبه الالهة ويحبه المصدرون ؟ ان الجواب بسيط : انها تضحي له باملاك المسلمين .

ذلك انه يتفق ، في الواقع ، ان المنتجات الطبيعية في البلد المستعمر تنبت على الارض ، وان هذه الارض تخص « سكان

» ينبغي ان نتعلم من احداث الجزائر درساً واحداً : هو ان الاستعمار يعمل الان على تهديم نفسه ، ولكنه ما يزال ينتن الجو : انه عارنا ، وهو يهزأ بقوانيننا ، ويفرض على شبابنا ان يموتوا رغماً عنهم من أجل مبادئ نازية نحاربها منذ عشر سنوات ، وهو يحاول ان يدافع عن نفسه بخلق فاشية جديدة في صميم بلادنا ، وان مهمتنا هي ان نساعد على الموت . »

البلاد الاصليين » . ففي بعض المقاطعات القليلة السكان ، ذات المساحات غير المزروعة ، تكون السرقة اقل ظهوراً : فان الذي يري هو الاحتمال العسكري ؛ العمل الاجباري . اما في الجزائر ، فان جميع الاراضي الصالحة كانت مفلوحة قبل وصول القوات الفرنسية . وهذا يعني ان ما يزعمونه من « حرت » الاراضي وزرعها قد اعتمد على عملية اغتصاب من

السكان استمرت طوال قرن : ان تاريخ الجزائر هو تجميع الاملاك العقارية الاوروبية تجميعاً تدريجياً على حساب الاملاك الجزائرية .

وقد كانت جميع الوسائل صالحة .

ففي البدء ، كانوا ينتهزون ادنى طرفة مقاومة ليصادروا الاراضي او يحجزوها . وكان « بوجو » يقول : « يجب ان تكون الارض صالحة ، وسيان ان تنتمي الى هذا او الى ذلك . »

وقد ادت ثورة ١٨٧١ خدمة كبيرة : فلقد سلب المغلوبون مئات الالوف من المكنتارات . ولكن هذا لم يكف يكتفي . واذ ذاك ، اردنا ان نقدم للمسلمين هدية جميلة : فأعطيناهم قانوننا المدني .

وما سبب هذا الكرم العظيم ؟ سببه ان الملكية القبلية كانت غالباً جماعية ، وكانوا يريدون تفتيتها ليتاح للتجار ان يشتروها شيئاً فشيئاً .

وفي عام ١٨٧٣ كاف مفوضون محققون بان يحولوا الملكيات الكبيرة غير المقسمة الى مربعات صغيرة جداً من الاملاك الفردية ، وكان هؤلاء المفوضون يشكلون عند كل ميراث « انصبة » يسمونها الى كل مستحق . وكان بعض هذه الانصبة خيالية . فقد اكتشف المفوض المحقق في دوار « حرار » ان ثمانية هكتارات كانت منتسبة الى خمسة وخمسين شريكاً ! وكان يكفي رشوة احد هؤلاء الشركاء ليطالب بالتقسيم . وكانت طريقة الاجراءات الفرنسية ، المعقدة المبهمة ، تقضي الى الافلاس بجميع الشركاء ؛ فقد كان تجار الاملاك

الاوروبية يشترون كل الاراضي بثمان لفة خبز .

صحيح اننا رأينا في مناطقنا فلاحين من افقرهم تركيز الاراضي بيد واحدة او التصنيع فباعوا حقولهم والتحقوا بالعمل في المدن . ولكن هذا القانون الرأسمالي لا ترافقه على الاقل سرقة بكل معنى الكلمة . اما هنا ، في الجزائر ، فقد فرض قانون اجنبي على المسلمين فرضاً عن سابق تصم وتصوير ، لانه كان معروفاً ان هذا القانون لا يمكن ان يطبق عليهم ، وانه لا يمكن ان يكون له مفعول الا ان يهدم البنيات الداخلية للمجتمع الجزائري . ولئن كانت العملية قد استمرت في القرن العشرين كأنها قانون اقتصادي يجري بضرورة عمياء ، فذلك لان الدولة الفرنسية كانت قد خلقت بوحشية وبصورة اصطناعية ظروف الحرية الرأسمالية في بلد زراعي واقطاعي . وهذا لم يمنع منذ حين بعض الخطباء في المجلس النيابي من مدح فرض قانوننا فرضاً قسرياً على الجزائر ، ووصف ذلك بأنه « خير » من خيارات المدنية الفرنسية .

وها هي نتائج تلك العملية :

في عام ١٨٥٠ ، كانت املاك المستعمرين ١١٥,٠٠٠ هكتار . وفي عام ١٩٠٠ ارتفعت الى مليون وستة الف ،

محمد كامل الخطيب

عبد الرزاق عبيد

في دراستهما

عالم حنا
مينه الروائي

صدر حديثاً

وفي عام ١٩٥٠ الى ٢,٧٠٣,٠٠٠ هكتار .

واذن فان ١,٧٠٣,٠٠٠ هكتار هي اليوم للملاكين الاوروبيين ، وتملك الدولة الفرنسية ١١ مليون هكتار تحت اسم « الاراضي الاميرية » . اما الجزائريون ، فقد ترك لهم سبعة ملايين هكتار . وبالاختصار ، كان قرن واحد كافياً لسلبهم ثلث ارضهم . ولكن قانون التجميع قد لعب جزئياً ضد مصالح المستعمرين الصغار . فهناك اليوم ستة آلاف ملاك يزيد مردودهم الزراعي عن اثني عشر مليون فرنك ، وبعضهم يبلغ المليار . وعلى ذلك فان النظام الاستعماري قائم على ما اريد له : ان الدولة الفرنسية تسلم الارض العربية الى المستعمرين لتخلق لهم طاقة شرائية تتيح للصناعيين في الوطن الأم ان يبيعوهم منتجاتهم ، ويبيع المستعمرون لاسواق المتروبول ثمار هذه الارض المسروقة .

وابتداء من هنا ، يتعزز النظام بنفسه ، فيطوف دائراً ، وسوف نتابعه في كل عواقبه ونراه يزداد دقة وصرامة .

١- ان في « فرنسة » الملكية وتجزئتها تخطيطاً لهيكل المجتمع القبلي القديم من غير ان يوضع شيء مكانه . وقد شجع هذا التعظيم للاطارات تشجيعاً كبيراً : لانه اولاً كان يقتل قوى المقاومة ويستبدل بالقوى الجماعية غباراً من الافراد ، ولانه بعد ذلك كان يخلق يدأ عاملة (على الاقل ما دامت الحراثة لم تصنع) : وهذه اليد العاملة وحدها تتيح التعويض عن نفقات النقل وتحافظ على ارباح المؤسسات الاستعمارية تجاه اقتصاديات المتروبول التي ما تني كلفة انتاجها تنخفض . وهكذا حوّل الاستعمار الشعب الجزائري الى بروايتاريا زراعية ضخمة . حتى ان بعضهم قال عن جزائري اليوم انهم يشبهون جزائري ١٨٣٠ ، ويشغلون على الاراضي نفسها ، ولكنهم بكل بساطة ، بدل ان يملكوها ، يجدون انفسهم عبيداً لمن يملكوها .

٢- لو لم تكن السرقة الاصلية من النوع الاستعماري ، لكان بالامكان على الاقل ان نأمل بان يتبع انتاج زراعي معصع ان يشتري الجزائريون انفسهم نتاج ارضهم بأنسب الاسعار . ولكن ليسوا ، ولا يستطيعون ان يكونوا ، زبائن المستعمرين . إن على المستعمر ان يصدّر ليدفع ثمن ما يستورد : انه ينتج للسوق الفرنسية . وهكذا يدعو منطق النظام الاستعماري الى ان يضحي بحاجات السكان البلديين

من أجل حاجات فرنسي فرنسا .

لقد ربح زراعة الكرومة ، بين ١٩٢٧ و ١٩٣٢ ، مقدار ١٧٣.٠٠٠ هكتار أخذ أكثر من نصفها من المسلمين . ومعلوم ان المسلمين لا يشربون الخمر ؛ وقد كانوا يزرعون في هذه الاراضي التي سرقت منهم ، حبوباً للسوق الجزائرية . واذن ، فليست هي الارض التي تنتزع منهم الآن فحسب ، وانما يحرم الشعب الجزائري من غذائه الرئيسي حين تزرع ارضه بالكرومة . وهكذا يحول نصف مليون هكتار ، مقطوعة من اجود الاراضي ومخصصة كلها لزراعة الكرومة ، الى ارض لا تنتج شيئاً للجموع المسلمة .

وما الذي يقال عن المحاصيل التي توجد في جميع مخازن البقالة الاسلامية ؟ اتعتقدون ان الفلاحين يأكلون بروتقالات عقب طعامهم ؟

وبالنتيجة ، فان انتاج الحبوب يتقهقر عاماً إثر عام نحو الجنوب الصحراوي وبالطبع فقد وجد هناك اشخاص يقولون ان هذه حسنة من حسنات فرنسا ! فاذا كانت الفلاحات تنتقل فذلك يعني ان مهندسينا قد ادخلوا الري الى البلاد حتى حدود الصحراء . وهذه الاكاذيب قد تستطيع ان تخدع السكان السذج اللامبالين في المتروبول : اما الفلاح فيعلم ان الجنوب ليس مروياً ؛ وهو ان كان مقسوراً على ان يعيش فيه ، فذلك لان فرنسا ، ولية نعمته ، قد طردته من الشمال . ان الاراضي الصالحة قائمة في السهل ، حوالى المدن : ولقد تركوا الصحراء للمستعمرين .

اما النتيجة ، فهي تقهقر الوضع تقهقراً مطرداً : فان زراعة الحبوب لم تحرز اي تقدم منذ سبعين عاماً . وفي هذه الاثناء تضاعف سكان الجزائر ثلاثة أضعاف . واثن أريد حسابان هذه الولادات الضخمة من حسنات فرنسا ، فلننتذكر ان اسد الشعوب بؤساً هي اوفرها ولادة . فهل توانا سئط من الجزائريين ان يقدموا لبلادنا الشكر لانها اتاحت لابنائهم ان يولدوا في البؤس ويعيشوا عبيداً ويموتوا جوعاً ؟ اما الذين يشكون في البرهان على ذلك ، فاليهم الارقام « الرسمية » :

في عام ١٨٧١ : كان كل فرد يتمتع بخمسة قناطير من الحبوب .

وفي عام ١٩٠١ : باربعة قناطير .

وفي عام ١٩٤٠ : بقنطارين ونصف .

وفي عام ١٩٤٥ : بقنطارين .

وفي الوقت نفسه ، كان من نتيجة تضييق الملكيات الفردية الغاء طرق المسير وحقوق المرور . وفي الجنوب الصحراوي ، حيث جمعوا مربى المواشي المسلمين ، ظلت المواشي على حالها . اما في الشمال . فقد اخفت . وقد كانت الجزائر تنعم قبل عام ١٩١٤ بتسعة ملايين رأس من الماشية . اما في عام ١٩٥٠ ؛ فلم يكن لديها أكثر من اربعة ملايين . ويقدر الانتاج الزراعي اليوم كما يلي :

— ينتج المسلمون بما قيمته ٤٧ ملياراً من الفرنكات .

— وينتج الاوروبيون بما قيمته ٩١ ملياراً .

اي ان تسعة ملايين نسمة تقدم ثلث الانتاج الزراعي ، ولا ننس ان هذا الثلث وحده هو الذي يستهلكونه ، اما الباقي فيذهب الى فرنسا . واذن ، فان عليهم ، مع آلائهم البدائية وارضيتهم الرديئة ، واجب تغذية انفسهم . ويجب ان يُستخرج من حصة المسلمين — بعد اذ اصبح استهلاك الحبوب قنطارين للشخص — تسعة وعشرون مليار فرنك للاستهلاك الذاتي . وهذا يعني في الموازنات العائلية عجز معظم العائلات عن تحديد نفقاتها الغذائية . ان الغذاء يستنفد جميع اموالهم . فلا يبقى شيء للكساء ولا للسكن ولا لشراء الحبوب والآلات . والسبب الوحيد في هذا الافتقار التدريجي ان الزراعة الاستعمارية الجميلة قد اقامت كقرحة في اجمل بقع البلاد ، وانما تقضم كل شيء وتأكله .

٣ — يفضي تجميع الاراضي في ايدي واحدة الى تصنيع الزراعة . ولا شك في ان المتروبول سعيد ببيع تراكتوراته الى المستعمرين . وبينما نقصت طاقة المسلم الانتاجية ، وهو مقيم على اراضي رديئة ، بنسبة الخمس ، ازدادت طاقة المستعمرين الشرائية في كل يوم لمصلحتهم الخاصة وحدها : فالاراضي ذات الكروم التي تتراوح مساحتها بين هكتار واحد وثلاثة ، والتي يصعب جعل الزراعة فيها عصرية ، ان لم نقل يستحيل ذلك ، تعطي ٤ هكتوليتراً في كل هكتار . اما الاراضي ذات الكروم التي تزيد مساحتها عن مئة هكتار ، فانها تعطي ٦٠ هكتوليتراً في الهكتار .

وواضح ان التصنيع يفضي الى البطالة التكنولوجية ، بسبب ان الآلة تحل محل العمال الزراعيين . ولو كانت الجزائر

تملك صناعة لكان ذلك ذا أهمية كبيرة، وان كانت محدودة. ولكن الواقع ان النظام الاستعماري يحرم عليها ذلك. فاذا بالعاطلين يتدفقون نحو المدن حيث يستخدمون بضعة ايام في اعمال التنظيمات، ثم يطلون هناك لا يدرون اين يذهبون. وينمو افراد هذا اللون من الالوان المنخفضة للبروليتاريا عاماً بعد عام. ففي عام ١٩٥٣، لم يكن هناك الا ١٤٣,٠٠٠ أجير مسجلين رسمياً على أنهم عمال اكثر من تسعين يوماً في العام، اي بمعدل يوم على كل اربعة. وليس ابلغ من هذا في اظهار نتائج الاستعمار التي لا بد منها: يبدأون باحتلال البلاد، ثم يستولون على الارض ويستغلون ملاكها القدماء بأجور لا تسد الجوع. ثم إن هذه اليد العاملة الرخيصة تصبح، مع التصنيع، اغلى مما ينبغي! وهكذا ينتهي الامر بنزع حق العمل - حتى حق العمل - من السكان الاصليين. ولا يبقى الجزائري، وهو في بيته وأرضه، وفي بلد مزدهر ابعد حدود الازدهار، الا ان يموت جوعاً.

اما الذين يعرثون عندنا على ان يشكوا من ان الجزائريين يأتون الى فرنسا لينازعوا العمال الفرنسيين على العمل، فهل تراهم يعرفون ان ثمانين بالمائة منهم يرسلون نصف رواتبهم الى عائلاتهم، وان مليوناً ونصف المليون من السكان الذين ما يزالون يعيشون في الاكواخ والحيام لا يعيشون الا من المال الذي يرسله لهم هؤلاء الاربعمئة الف الذين اختاروا المنفى اختياراً؟ وان في هذا ايضاً نتيجة من نتائج النظام الاستعماري الختمية: ان الجزائريين مقسورون على ان يلتبسوا في فرنسا بالخدمات التي تحرمهم فرنسا اياها في الجزائر.

ان الاستثمار الاستعماري هو منظم ودقيق بالنسبة لتسعين بالمائة من الجزائريين: انهم مطرودون من ارضهم، محشورون في ارض غير منتجة، مقسورون على ان يعملوا برواتب هزيلة مضحكة، فلا بد ان يشبط الخوف من البطالة عزائمهم للثورة وهكذا يغدو المستعمر ملكاً، فلا يعطي شيئاً مما استطاع ضغط الجموع ان ينتزعه من ارباب العمل في فرنسا: فليس ثمة «سلم متحرك»، وليس من اتفاقات جماعية، ولا تعويضات عائلية ولا مستودعات للطعام، ولا مساكن للعمال. وانما هناك اربعة جدران من الطين الجفيف، وخبز وتين، وعشر ساعات من العمل كل يوم: ان الراتب هنا هو حق الحد الأدنى الضروري جداً لاستعادة القوى من اجل استئناف العمل.

هذه هي اللوحة. فهل يمكن ان نجد على الاقل تعويضاً عن هذا البؤس المنظم الذي خلقه المنتصبون الاوروبيون، في ما يسمى الخيرات غير القابلة للقياس مباشرة، من مثل التنظيمات والاشغال العامة والصحة والتعليم؛ لو كان لنا هذا الزاء، لكان بإمكاننا ان نحفظ ببعض الامل: فقل بعض الاصلاحات التي تختار بحكمة.. ولكن لا: ان النظام لا يقبل الرحمة. فها دامت فرنسا، منذ اليوم الاول، قد انتزعت من الجزائريين املاكهم وابعدهم عنها، وما دامت قد عاملتهم على أنهم كتلة غير قابلة للمثل، فان العمل الفرنسي كله في الجزائر قد انجز لصالح المستعمرين.

واراني لا اكلم حتى عن المطارات والمرافئ: هل تنفع الفلاح الا من اجل ان يسافر الى احياء باريس الفقيرة حيث يهلك جوعاً وبرداً؟ والطرق، ما شأنها؟ انها تصل المدن الكبيرة باهلاك الاوروبيين وبالقطاعات المحولة الى مناطق عسكرية. وهي لم تصنع لكي تتيح للجزائريين ان يباغوا بيوثهم. ومن الادلة على ذلك ان زلزالاً عنيفاً قد اكتسح مدينة «اورليانسفيل» ومنطقة «شليف» السفلى في ليلة ٨ - ٩ ايلول ١٩٥٤. وقد اعلنت الصحف نبأ وفاة ٣٩ اوروبياً و ١٣٧٠ مسلماً. وقد كان بين هؤلاء الضحايا ٤٠٠ شخص لم «يكتشفوا» الا بعد مرور ثلاثة ايام بعد الزلزال. ولم تصل المساعدات الاولى الى بعض الدورات الا بعد ستة ايام. وفي التعليل الذي تقدمه فرق المنقذين حكم صارم على العمل الفرنسي: «ماذا تريدون؟ لقد كان هؤلاء المسلمون بعيدين جداً عن الطرق» والصحة العامة على الاقل؟

لقد ارادت الادارة الفرنسية ان تقوم بتحقيق، بعد زلزال اورليانسفيل عن حالة الدورات ووضعها. وقد تبين ان الذين اختارهم، بالمصادفة كانوا على بعد ثلاثين كيلومتراً او اربعين من المدينة، وان الطبيب المكلف بالاسعاف الطبي لم يكن يزورهم الا مرتين في العام.

اما ثقافتنا العظيمة، فمن يدري اذا كان الجزائريون راغبين حقاً في اكتسابها؟ على ان ما هو مؤكد، اننا منعناها عنهم. ولن اذهب الى اننا كنا في مثل وقاحة تلك الدولة من دول جنوبي الولايات المتحدة التي شرع فيها قانون ظل سارياً حتى مطلع القرن التاسع عشر، وكان يحرم «تحت طائلة الجزاء» تعليم العبيد الزنوج القراءة.

ولكننا على كل حال، اردنا ان نجعل من «اخواننا المسلمين» شعباً من الاميين. ويبلغ عدد الجزائريين الاميين اليوم ٨٠ بالمائة. وقد كان الامر سيهون لو اننا لم نحرم عليهم الا استعمال لغتنا. ولكن الواقع ان من متطلبات النظام الاستعماري ان يحاول سد طريق التاريخ على المستعمرين. ولما كانت المطالب القومية في أوروبا تعتمد دائماً على وحدة اللغة، فقد حرم على المسلمين استعمال لغتهم بالذات. ان اللغة العربية تعتبر في الجزائر لغة اجنبية منذ عام ١٨٣٠. انهم ما يزالون يتحدثون بها. ولكنها كفت عن ان تكون لغة مكتوبة الا بالقوة، لا بالفعل. وليس هذا كل شيء. فان الادارة الفرنسية قد صادرت دين العرب لكي تقيم في التجزئة والتفتت، وهي تختار رجال الدين الاسلامي من بين عملائها، وقد حافظت على احط انواع الحرافات التي تفرق بين الناس. ولا شك في ان الفصل بين الكنيسة والدولة امتياز جمهوري، ترف يصلح للمتروبول. اما في الجزائر، فان الجمهورية الفرنسية لا تستطيع ان تسمح لنفسها بان تكون جمهورية. انها تحرص على عدم انتشار الثقافة

وتحافظ على معتقدات الاقطاع ، ولكن بان تلغي الثبنيات والموائد التي تتيح لقطاع حي ان يكون (رغم كل شيء) مجتمعاً بشرياً ، فهي تفرض قانوناً ذا نزعة فردية حرة لتهدم الاطارات والنهضات في المجتمع الجزائري . ولكنها تبقي على الملوك الصغار الذين لا يستمدون سلطتهم الا منها والذين لا يحكمون الا من اجلها . انها بكلمة واحدة « تصنع » « سكاناً بلديين » بحركه مزدوجة تفصلهم عن المجموع ذي العقلية القديمة بان تعطيهم او تحفظ لهم ، في عزلة الفردية الحرة ، عقلية لا يمكن لاسلوبها القديم ان يستمر الا بالاتصال مع عقلية المجتمع القديمة . انها تخلق « جوعاً » ولكنها تمنعهم من ان يصبحوا بروليتاريا واعية وذلك بان تخدعهم بما ترسمه لايدولوجيتهم من رسوم كاريكاتورية .

ولا بد هنا من ان اعود الى عهدنا الاول ، الى رجلنا الواقعي ذي القلب الرقيق ، الذي كان يقترح علينا اصلاحات كثيفة اذ يقول « الاقتصاد اولاً ! » واني اجيبه : نعم ، ان الفلاح يموت جوعاً ، نعم ، انه بحاجة الى كل شيء : الى الارض والعمل والعام ، نعم ان الامراض ترهقه ، نعم ، ان حالة الجزائر الراهنة تشبه اسوأ الوان البؤس في الشرق الاقصى . ومع ذلك فيستحيل البدء بالتغيرات الاقتصادية ، لان بؤس الجزائريين ويأسهم هما النتيجة المباشرة الضرورية للاستعمار ، ولانه لا يمكن ازلتها اطلاقاً ما دام الاستعمار قائماً . وهذا ما يملحه « جميع » الجزائريين الواعين ، وجميعهم يقولون قول ذلك المسلم (خطوة الى الامام ، وخطوتان الى الخلف : ذلك هو الاصلاح الاستعماري) .

ذلك ان النظام يمدد بذاته ، ومن غير جهد ، جميع محاولات التنظيم . انه لا يستطيع ان يظل قائماً الا اذا ازداد كل يوم قسوة ولا انسانية .

ولنفرض ان المتروبول يقترح اصلاحاً . فهناك ثلاثة احوال ممكنة ١ - اما ان يتم الاصلاح آلياً لصالح المستعمر والمستعمر وحده . لقد بنيت سدود كثيرة وجهاز كهل لاري ، من اجل زيادة محصول الاراضي . ولكن المعلوم ان الماء لا يمكن ان يروي الا اراضي الوديان . والحق ان هذه الاراضي كانت دائماً خير اراضي الجزائر ، وقد اغتصبها الاوروبيون . ويعترف قانون (مارتان) ان ثلاثة ارباع الاراضي الرومية تعود للمستعمرين . اذهبوا اذن فارووا الجنوب الصحراوي !

٢ - واما ان يشوه الاصلاح بحيث يصبح غير ذي فعالية . والحق ان نظام الجزائر هو في حد ذاته نظام شنيع مسيخ . اكانت الحكومة الفرنسية تأمل ان تخدع الشعوب الاسلامية بانتخاب ذلك (المجلس) من قبل جماعتين من الناخبين ؟ ان ما هو مؤكد انه لم يترك لها حتى فرصة المضي في الخداع الى النهاية . ان المستعمرين لم يريدوا ان يتركوا للسكان الاصليين حظ ان يكونوا مخدوعين . فقد كان هذا اكثر مما ينبغي لهم : ولقد وجدوا من الاسهل ان يزوروا الانتخابات علناً . وكانوا يعتقدون انهم على حق تماماً : فخير لمن اراد ان يقتل الناس ان يطعنهم بالحراش . انه الاستعمار الذي يرتد ، في اشخاصهم ، ضد الاستعمار الجديد ليحذف منه عواقبه الخطرة .

٣ . واما ان يترك الاصلاح قائماً وتكون الادارة الفرنسية ضالمة في هذا الجرم .

كان قانون « مارتان » ينص على ان يتنازل المستعمرون عن بعض مساحات من الارض للدولة ، مقابل زيادة القيمة التي تكسبها اراضيهم

من الري . وقد « باع » الدولة هذه المساحات الى جزائريين اعطوا اجازة بان يفوا ديونهم في خمسة وعشرين عاماً . وانتم ترون ان الاصلاح كان متواضعاً ، فالقضية بكل بساطة هي ان يباع بعض السكان الاصليين المختارين قطعة صغيرة من الاراضي التي سرقت من ابائهم . ولم يكن المستعمرون ليخسروا فلأ في هذه العملية .

ولكن ليست القضية في نظرم الا يخسروا شيئاً . وانما هي ان يربحوا دائماً المزيد من الربح . فلقد عودهم المتروبول منذ مئة سنة على « التضحيات » التي كان يقوم بها « من اجلهم » فلم يكونوا يستطيعون ان يقولوا ان يفيد السكان الاصليون من هذه التضحيات . وكانت النتيجة ان انهم قانون « مارتان » .

ولا بد ان نفهم المسلك الاستعماري اذا فكر الانسان بالمهمة التي اعدها « للدوائر الزراعية لتلقن الفلاح المسلم العلم التكنيكي » . فان هدف هذه المؤسسة التي انشئت على الورق في باريس لم يكن الا رفع طاقة الفلاح الانتاجية رفماً بسيطاً لا يزيد عما لا بد منه حتى لا يموت جوعاً . ولكن مستعمري المتروبول الجدد لم يكونوا يدركون ان هذه المؤسسة كانت تخفي ترواً لتتقلب على النظام : فقد كان ينبغي ان يقي انتاج الفلاح قديماً وبأسعار مرتفعة ، حتى تظل اليد العاملة كثيرة غزيرة . افلا يصبح العمال الزراعيون نادرين اذا انتشر التعليم التكنيكي ؟ اولاً يصبحون اكثر طلباً ؟ اولاً نحن نفأسف الملاك المسلم ؟ ثم ان التعليم مها كان ومن حيث اتي هو خصوصاً وسيلة للتحرر . واذا كانت الحكومة يمينية تمرر ذلك جيداً ، حتى انها ترفض تعليم فلاحينا في فرنسا بالذات ، فاولى بها الا تنشر المعرفة التكنيكية بين السكان البلديين في الجزائر . وهكذا ظلت هذه الدوائر غير ذات عمل ، بعد ان هوجمت خفية في الجزائر وبمنف في مراکش .

وابتداء من هنا ، تظل جميع الاصلاحات عديدة الجدوي . وهي بصورة خاصة تكلف غالباً . ولا يملك مستعمرو الجزائر وسائل تمويلها ، بسبب تكاليفها الباهظة بالنسبة للمتروبول . فان نشر التعليم العام . وهو اصلاح غالباً ما اقترح ، يكلف ٥٥٠ مليار فرنك (اذا حسبنا تكاليف كل تلميذ ٣٢٠٠٠ فرنك في العام) بينما لا تتجاوز عائدات الجزائر كلها ٣٠٠ مليار ، والحق ان اصلاح التعليم لا يمكن ان يتحقق الا في جزائر مصنعة تضاعف عائداتها ثلاثة اضعاف على الاقل . ولكننا رأينا ان النظام الاستعماري يعارض التصنيع . ان فرنسا تستطيع ان تلزم الملايين في اعمال كبيرة ، ونحن نعلم جيداً انه لا يبقى منها شيء .

وحين نتحدث عن النظام الاستعماري ، فيجب ان نتفهم : فليست القضية قضية آلة مجردة . ان النظام قائم ، وهو يعمل ، فدائرة الاستعمار الجهنمية هي واقع محسوس . ولكن هذا الواقع يتجسد في مليون من المستعمرين ، وابنائهم واحفادهم ، رباهم الاستعمار فاصبحوا يتكلمون ويمثلون وفق مبادئ النظام الاستعماري .

ذلك ان المستعمر مصنوع كالمواطن الاصلي : انه مجبول بوظيفته ومصلحه .

لقد ارتبط مع المتروبول بالميثاق الاستعماري ، فاقبل يتاجر لصالحه مقابل فائدة ضخمة ، هي غلال البلد المستعمر . بل هو قد خلق زراعات جديدة تمكس حاجات المتروبول اكثر مما تمكس حاجات السكان الاصليين . فهو اذن مزدوج ومتناقض : ان له « وطنه » فرنسياً و « بلده » الجزائر . وهو في الجزائر يمثل فرنسا ولا يريد ان تكون

له علاقات مع سواها . ولكن مصالحه « الاقتصادية » تدعوه الى معارضة المؤسسات « السياسية » في وطنه . ان المؤسسات الفرنسية هي مؤسسات ديمقراطية « بورجوازية » قائمة على الرأسمالية الحرة . وهي تتضمن حق الانتخاب وحق الاجتماع وحرية الصحافة .

ولكن المستعمر الذي تتعارض مصالحه مباشرة مع مصالح الجزائريين ، والذي لا يستطيع ان يقيم الاستئثار الا على مجرد الضغط ، لا يستطيع ان يقر هذه الحقوق الالفسه ، ويتمتع بها في فرنسا ، وسط الفرنسيين . وهو من هذه الزاوية يحتقر شول المؤسسات المتروبوليتية ، شولها الشكلي على الاقل . فادامت تنطبق على الناس جميعاً ، فان بوسع الجزائري ان يطالب بها . ومن وظائف النزعة العرقية ان تموض عن شولية الحرية البورجوازية : فادام جميع الناس يتمتعون بحقوق واحدة ، فلا بد ان يصنع من الجزائري رجل اسفل ، رجل دوني . وهذا الرفض لمؤسسات وطن المستعمر ، حين يريد مواطنوه ان يسيطروا على (بلده) ، يورث عنده نزعة انفصالية . أليس هو رئيس غناري الجزائر ، الذي قال منذ بضعة اشهر : (اذا كانت فرنسا خائرة ، فنحن نحل محلها) .

ولكن التناقض يأخذ كل معناه حين يوضح المستعمر ان الاوروبيين معزولون وسط المسلمين ، وان نسبة القوى هي تسعة مقابل واحد . والحق انهم انما يرفضون كل نظام يمنح السطوة للاكثرية ، لانهم معزولون . ومن اجل هذا السبب نفسه ، ليس لهم من وسيلة للبقاء الا بالقوة . ولكن بسبب هذا بالذات - وبسبب ان نسبة القوى لا يمكن الا ان ترتد عليهم - نراهم بحاجة الى قوة المتروبول ، اي قوة الجيش الفرنسي .

بحيث ان هؤلاء الانفصاليين هم في الوقت نفسه اسحاب وطنية مشوهة مبالغ فيها . فبينما هم جمهوريون في فرنسا - الى الحد الذي تسمح لهم مؤسساتنا ان يقيموا به « سلطة سياسية » عندنا - اذا هم في الجزائر فاشقت يكرهون الجمهورية ويحبون حباً عنيفاً الجيش الجمهوري .

وهل تراهم يستطيعون ان يكونوا غير ذلك ؟ كلا . ما داموا مستعمرين . لقد حدث ان بعض الغزاة الذين اقاموا في بلد ما ، امتزجوا بالشعب المحلي وانتهى بهم الامر الى خلق امة : وقد رأينا اذذاك ولادة مصالح قومية مشتركة ، بالنسبة لبعض الطبقات على الاقل . ولكن المستعمرين غزاة قطعهم الميثاق الاستعماري عن الغزوين قطعاً كاملاً : فنحن نحتل الجزائر منذ اكثر من قرن ، ولم يكسب يسجل اي زواج مختلط او اية صداقة فرنسية - اسلامية . لان مصلحة المستعمرين هي ان يهدموا الجزائر لصالح فرنسا . فلو كانوا جزائريين حقاً ، لكانوا مضطرين ، من اجل مصالحهم الخاصة ، ان يهتموا بتنمية البلاد الاقتصادية وبالتالي الثقافية .

وفي هذه الاثناء ، ترى المتروبول واقفاً في شرك الاستعمار . فادام يؤكّد سيادته على الجزائر ، فان النظام يشوه سمعته ، اي المستعمرون الذين ينكرون مؤسساته ، ثم ان الاستعمار يقصر المتروبول على ارسال فرنسيين ديمقراطيين الى الموت ليجمي طغياناً يمارسه مستعمرون لا ديمقراطيون ضد الجزائريين . ولكن الشرك يعمل عمله هنا ايضاً ، وتضيق الدائرة : فان الاضطهاد الذي تمارسه اصاحتهم يمرض كل يوم الى مزيد من الكراهية والبغض . ان فرقنا العسكرية ، بمقدار ما نخمبهم ، تباليغ من الخطر الذي تمرض له نفسها ، مما يجعل وجود الجيش امراً لا غنى عنه . وسوف تكلفنا الحرب هذا العام ، اذا نحن اصلناها ، اكثر من ٣٠٠ مليار فرنك ، وهذا ما يعادل مجموع الموارد الجزائرية . وها نحن نصل الى النقطة التي يهدم عندها النظام نفسه بنفسه : ان المستعمرات تكلف اكثر مما تفل .

لقد كان المستعمرون منسجمين مع انفسهم حين هدموا المجتمع الاسلامي ورفضوا تمثيل المسلمين ، فان التمثيل كان يفرض ان تضمن للجزائريين جميع الحقوق الاساسية ، وان يفيدوا من مؤسسات المساعدة والامن ، وان يفسح في مجلسنا الوطني مكاناً لثة نائب جزائري ، وان يؤمن للمسلمين مستوى من الحياة يعادل مستوى الفرنسيين وذلك باجراء اصلاح زراعي وتنصيب البلاد .. وكان التمثيل ، اذا بلغ كنهه ، يعني بكل بساطة الغاء الاستعمار : فكيف يراد الحصول عليه من الاستعمار نفسه ؟ ولكن ما دام

المستعمرون ليس لهم ان يطوا المستعمرين الا البؤس ، وما داموا يبعدونهم عنهم ، وما داموا يملون منهم كثرة غير قابلة للتمثيل ، فلا بد ان يكون لهذا الموقف السلي رد فعل تجسد في وعي الجموع للوضع . لقد اكتشفت الشخصية الجزائرية نفسها كرد فعل للتجزئة وللنضال اليومي ، وليست القومية الجزائرية مجرد احياء للتقاليد القديمة ولا للصلات القديمة ، وانما هي المخرج الوحيد الذي يملكه الجزائريون لوضع حد لاستئثارهم واستغلالهم . لقد رأينا جول فيري يصرح في المجلس « حيث السيادة السياسية تكون السيادة الاقتصادية .. » ونحن نرى ان الجزائريين يموتون من سيادتنا الاقتصادية ، ولكنهم يأخذون عبرة من هذه التجربة : ففقد قرروا ، من اجل هدم سيادتنا الاقتصادية ، ان يهاجروا سيادتنا السياسية . وهكذا خلق المستعمرون انفسهم اعداءهم ، فاظهروا للتردد الشاكين ان ليس ثمة حل ممكن الا حل القوة .

ان حسنة الاستعمار الوحيدة هي انه يظهر بمظهر الثبات والنصب من اجل ان يستمر ، وانه يهيء بهذا النصب نهايته وهلاكه .

ونحن ، فرنسيي المتروبول ، ليس لنا الا درس واحد نتعلمه من هذه الاحداث : ان الاستعمار يعمل الآن على تهديم نفسه ، ولكنه ما يزال يفتن الجو ، انه عارثا ، وهو يهزأ بقواثينا ويظهرها بمظهر كاريكاتوري . انه ينشر بيننا وباء العرقية ، كما اثبتت ذلك حوادث « مونبليه » اخيراً ، وهو يفرض على شباننا ان يتوتوا رغماً عنهم من اجل مبادئ نازية تخاربا منذ عشر سنوات ، وهو يحاول ان يدافع عن نفسه بخلق فاشية في صميم بلادنا ، فرنسا . وان مهمتنا هي ان نساعد على الموت ، لا في الجزائر وحدها ، بل حيثما وجد . ولا شك في ان الذين يتحدثون عن ترك الجزائر هم بلهاء : فليس لنا ان نترك ما لم نملكه قط . بل القضية على العكس هي ان نبي مع الجزائريين علاقات جديدة بين فرنسا حرة وجزائر محررة . ولكن حذار ان يصرفنا عن رسالتنا خداع اصلاحي ان الاستعماري الجديد هو انسان ابله ما دام يعتقد ان بالامكان تحسين النظام الاستعماري - او هو انسان خبيث يقترح اصلاحات لانه يعلم انها لا جدوى منها . ان هذه الاصلاحات ستأتي في اوانها : والشعب الجزائري هو الذي سيحققها . والشئ الوحيد الذي نستطيع ان نحاوله ، وينبغي ان نحاوله -- ولكن المهم ان نحاوله اليوم - هو ان نكافح الى جانبه لنحرز - في الوقت نفسه - الجزائريين والفرنسيين من الاستبداد الاستعماري .

جان بول سناترو

ترجمة : سهيل ادريس

حول كتاب سارتر :

عاصفة على السكر !

بقلم الدكتور عبد الله عبد الدائم

وحين يعبر « هذا الاختيار عن نفسه بتجديد حقيقي للقوى الحية » ، فان العود الى النظام هو الذي يغدو الاستحالة الجذرية » .

لقد كانت صرخة الكوبيين « الحرية او الموت » وتناول كاسترو هذه الصرخة وعدلها فقال « الامة او الموت » . لقد كان العنف اقوى من ان يكبح ، وكانت الثقة شاملة كاملة ، وكان كل شيء ، يستمد قوته من الغضب ، من التمرد ، من الشعور بالفضيحة والعار .

وكيف لا يخلق الشعور بالعار في نفوس جمهور الناس وكيف لا تجسده الفئة الثورية ، حين تنقلب الامور في بلد مثل كوبا ، فاذا بالثروة تغدو فقرا ، واذا بالفنى يصبح تبعية ، واذا بكل رنة هاتف وكل تالؤ نيون ، يتحول قطعه دولار صغيرة تغادر الجزيرة الى الولايات المتحدة الاميركية والى القارة الاميركية وتجد في انتظارها ملايين الدولارات التي سبقتها الى هذا المصير ؟

كيف لا تنثور جزيرة كانت تحسب انها تعيش من السكر ، فاذا بها تكتشف ذات يوم بانها تموت من السكر ، ويقتلها داء السكر ؟

لقد اراد الاستعمار ، ممثلا في الولايات المتحدة الاميركية . ان تكون اميركا الجنوبية لاميركا الشمالية . وراى روزفلت ، رجل الاستعمار الاقتصادي ، ان ليس امام الولايات المتحدة الا وسيلة واحدة لاعادة توظيف رسايلها الفائضة : وهي ان تصبها على البلاد الجديدة في اميركا الاخرى ، اميركا الجنوبية ، ولا سيما كوبا التي كان سكرها يسيل للعباب . ومنذ عام ١٩٠١ كانت الولايات المتحدة قد عرضت على كوبا - لانها كانت تحبها ! - ان تدفع لها ثمن نتاجها الرئيسي اكثر مما يساوي . وكان العرض يخفي شركا . ولكن اعيان الكوبيين رموا بانفسهم فيه ، واعمت الجميع ثروة الجزيرة المفاجئة المجنونة . وهكذا باعت كوبا نفسها في الواقع ، ولم تدرك ذلك الا بعد فوات الاوان .

لقد عرفت الولايات المتحدة ان تسترد بالشمال ماكانت تقدمه باليمين ، فاذا بميزان التجارة معها خاسر الى الابد ، واذا بالجزيرة تفرق ببضائعها ، من الحاصدات والرافعات الالية الى السجائر . بل ان اتفاقها مع الولايات المتحدة فرض عليها مصيرا زراعيا محزنا : فاذا بها تزرع القصب والقصب وحده ، من اجل الولايات المتحدة ، واذا بكوبا ، اخصب مقاطعات اميركا ، تضطر الى ان تستورد من الولايات المتحدة ثلث مواردها الغذائية ، بل نصفها في بعض المقاطعات واذا بالبندورة والارز وسائر المنتجات الزراعية تتدفق على البلاد من خارجها ومن دول اميركا الاخرى او من الولايات المتحدة نفسها . وهكذا كانت تدفع كوبا بالدولارات

كتاب سارتر « عاصفة على السكر » (١) ، على عفوية اسلوبه وبساطه افكاره ، يثير في ذهن القاريء اجواء عريضة وسلا متوالدا من المشكلات . انه ينتقل به في كل خطوه الى ذكريات تتصل بمسائل تكاد تكون خطأ مشتركا بين الكثير من البلدان المتخلفة التي عانت من تحكم الاستعمار ومن استغلال الطبقة الاقطاعية والراسمالية . ويجد فيه الفاريء العربي خاصة صدى لكثير من اوضاع بلاده ولقاء ثوريا مع انهات الافكار التي تخلق الثورة في نفوس جيلنا العربي الجديد .

انه فصح كوبا ، قصة البلد الغني بثرواته الطبيعية . الغني بسكره . والذي يحيله الاستعمار الخارجي والاستغلال الداخلي بلدا فقيرا يشقى بسكره ، ويفتقر بغناه . ولعل مثال « كوبا » مثال نموذجي صارخ يعبر عن هذا الفراق الاساسي بين ثروات الطبيعة في بلد متخلف وبين سوء البشر . ويفصح عما يؤدي اليه هذا الفراق من تناقضات تثير الفقر والعار ، والعار شعور بوري كما اشار الى ذلك ماركس . وهو بعد هذا وفوق هذا درس قاس للبلدان التي تحسب التناقض في حياتها امرا يمكن ان يستمر ويبقى ، والحكام الذين يحسبون ان تجاهل التناقض يمكن ان يزيل الشعور الثوري بضرورة تحطيمه .

لقد اخذت « باتيستا » ديكتاتور كوبا منذ عام ١٩٥٢ . احلام الحكام وسدر في ضلالتهم واغوته القوة . قوه الجيش الكوبي الذي كان يدعمه والذي كان السند الصريح للملاكين الكبار واطمان الى عنف رجال الشرطة والى رئيسهم الذي كان يعبد العهد « لانه كان يقبض كل صباح عشرة الاف دولار ضريبة على العاب القمار في هافانا » . وحسب ان القوة تستطيع ان تغلب الشعوب وتقضي على روح الثورة ، فاذا بقبضة من الرجال « العصاة » لم يكونوا يجاوزون في البداية ثلاثين ، يصعدون الى قمم جبال « ماسترا » اعلى سلسلة في الجزيرة ، ويختبئون في فراء السحب ، ويضيئون من هنالك شعلة الثورة ضد كل ذلك الدرع الحديدي الزائف . وتغير كل شيء عندما زهدهؤلاء القلة بالحياة مرة والى الابد ليعيدوا الى الجزيرة حياتها والى الفلاحين وجودهم . ان كل شيء كما يقول سارتر ، يتغير بالنسبة لانسان يكون الموت هو اعظم اسراره واكثر خطوته مباشرة : فاذا ذلك تصبح المشاريع المستحيلة ممكنة ، وتغدو على قياسه وقده . ان النظام القائم يحتفظ ببدهيته في نظر الاشخاص الذين يريدون الحياة . ولكن حين يختار المرء العذاب والموت ،

(١) ترجمت الكتاب الى اللغة العربية حديثا السيدة عائدة مطرجي ادريس ترجمة فيها وضوح ودقة .

بوظيفته كاملة غير منقوصة . لا بد للامية ان تكون سندا له وعوبا وان تلعب دورها في هذا الميدان . اذ لا بد للشعب الذي يفتر ليزيد عنى اغنيائه بملء ارادته ، ان يظل في جهله ، لئلا يكتشف العضيحة . وتعليم القراءة يعني اصدار الاحكام . فالخير اذن الا نعلم الشعب شيئا وان نبقيه في نعيم الجهالة .

لقد كان نصف المدرسين في عطلة غير محدود عندما تولى كاسترو السلطة . وكان عدد الاميين قبل عام ١٩٥٩ زهاء ١٥٪ ، وكان معظم هؤلاء ان لم يكن كلهم من الفلاحين ! وحدثنا كاسترو نفسه عن دراسته في «هافانا» وعن الخيبة التي اصابتها بسببها : لقد تعلم عبث الكلمات ولا جدواها ، وكان الاساتذة يتكلمون لكي لا يقولوا شيئا امام «فتيان حائرين» .

وبعد هذا كله يضع معجم الاستعمار بلدا مثل كوبا في زمرة البلدان المتخلفة اقتصاديا ، ويستخدم هذه العبارة المتأدبة ! وهذا صحيح ، ولكن السبب في ذلك هو ان بلادا اخرى ، بمعونة الاستغلال الداخلي ، هي التي حالت بين ذلك البلد وبين النمو والتطور .

وماذا كان يفعل الجيش الكوبي وسط هذا كله ؟ لقد كان هذا الجيش ، وعدته خمسون الف رجل ، جيشا مرتزقا مأجورا وكان يدعم مصالح الملاكين الكبار ويدعم النظام السائد . دام اسياده الحقيقيون يجدون فيه مصالحهم . ويعجب سارتر من هذه الشعوذة الخيفة . « كانت السيادة القومية تجد اقوى تعبير لها واعظم سند في المؤسسة العسكرية . وكان الجيش الذي صنعه ، بوجودها واصولها ومواقفها الجريئة المخلصة ، يصبح حتى من غير ان تنتبه الى ذلك ، المطرقة العالقة التي كانت تفتتها . .

وما كان لهذا كله ان يدوم ! فاما ان يكون الكوبيون قرودا او يكونوا ثوريين . لقد زادت نسبة البؤساء في الشعب خلال خمسين عاما اربعة اضعاف ، وغدت الجمهرة العظمى من المواطنين فلاحين يعيشون في تلك الاكواخ القذرة ، اكواخ « البوهيو » التي خلفها الهنود الحمر منذ ثلاثمائة سنة حين غادروا الجزيرة . اكواخ بنيت بالواح خشبية تقام حول عمود يحمل سقفا مديبا مصنوعا من سعف النخيل . ارضها من طين ، يعوزها كل شيء حتى المراحيض . وينغل على ارضها السوداء الباردة اولاد عجاف مرضى . اما الرجال فقد ذهبوا الى الحقول يعدبون الارض ليطعموا اجانب ولاكا غائبين ، وليشتغلوا وبطونهم خاوية .

لقد زرع الاغنياء ، بحقنات مكثفة من الدولارات ، الفقر وندرة المؤن والجهل ، في قلب خصوبة لاتصدق . وادرك كاسترو وصحبه هذه المفارقة التي تزداد

دولارات السكر ، تمن حقها في الاحتفاظ بغدائها . اما دولارات السكر هذه ، الدولارات الجميله ، فبان الكوبيين لم يكونوا مع ذلك يرون لونها . لقد كان هذا القطع النادر يصرف معدما . وكان يعنى في الولايات المتحدة ، في مصارفها . ليساعد على تأمين حاجات الجزيرة ! بل انسه لم يكن كافيا لتأمين هذه الحاجات مادام على الجزيرة ان تسنري كل شيء لانها لانسج شيئا . وما دامت البندورة والبراديات تترك المرافئ الاميركية افواجا فتحملها السفن الى كوبا !

وهكذا كان يتضخم الدين الكوبي باسئمرار ، وكانت حكومات واشنطن تحدد اسعار السكر وكمياته كما يروق لها . ولم يكن على كوبا الا ان تصمت . لقد امسكت واشنطن بخناقها ، لانها بانث وستظل الزبون الوحيد الذي يدفع ثمن السكر اغلى من الثمن العالمي .

وسارت المؤامرة الاقتصادية الاستعمارية جنبا الى جنب مع فساد الوضع الاجتماعي وسيطرة الاستغلال الداخلي . وادى تضخم السكر الى تهديم بنیان المجتمع الكوبي وتزييف شتى مظاهره . واقام توزيعا سيئا للدخل ، وكان من نتيجة هذه الزراعة الواحدة الوحيدة ان تجعل البروة البعض وترفعهم على حساب بؤس الجمهرة الكبرى من المواطنين . .

لقد ادى ندوق الرساميل الاميركية ، وتصرف الولايات المتحدة بالكوتا ، الى تجمع الاراضي الكبيرة في ايدي قلة من اسحاب رؤوس الاموال في كوبا ، وخلقت ، نتيجة لذلك المشروعات الكبرى الضخمة ، حتى ان ١٦١ مشروعا غدت تملك او تراقب ١٨٤ الف «كاباليريا» (الكاباليريا يساوي زهاء ١٣ هكتارا) اي ٢٧٪ من الاراضي القومية .

واين كان ملاك هذه الاراضي الكبيرة ؟ لقد كانوا غائبين عن اراضيهم ، كما هي العادة . فهم يعيشون في هافانا وفي نيويورك ، ويسافرون الى أوروبا . ومدراؤهم يوزعون الاعمال على عمال يوميين لا يتقاضون الا رواتب اربعة اشهر ، من تشرين الثاني الى شباط ، وعليهم ان يعيشوا ثمانية اشهر عاطلين ، يستدينون من سكان القرية او من صاحب العمل .

وهكذا كانت الاراضي بلا رجال ، وكان يحرقها رجال بلا اراضي . بل كان هؤلاء الملاكون الكبار يكتفون باستثمار القسم الذي يكفيهم من الاراضي ، ويذرون الباقي بورا . ولم يستغلون الاراضي كلها ؟ ان الاراضي العذراء شيء جميل جدا . ويكفي ان يستغل منها ما يسهل طلبات الزبون ، طلبات الولايات المتحدة . اما ما تبقى فليكن طبيعة ، وليترك للشمس والبحر . وهكذا كان هؤلاء الرجال « الذين يرهقهم حتى في باريس ذكرى حرارة استوائية كانوا يفرون منها » ، يملكون ١٨٠ الف «كاباليريا» او يراقبونها ، ولكنهم لم يكونوا يزرعون منها اكثر من ١٢٠ الفا . لقد كانوا يريدون انتاجا مرنا وحكيما يتبع تماما ما ترسمه اهواء «الكوتا» .

وطبيعي في مثل هذا النظام ان يكون قوامه قلة الرواتب وهزالها الى حد لا يكاد يصدق . فليس من الممكن لوقت طويل بيع منتجات زراعية ، حتى باغلى الاسعار ، مقابل آلات حديثة ، الا اذا كانت اليد العاملة الريفية لا قيمة لها : ولا بد من البطالة وزيادة السكان ليكونا مساعدين على تلك المهمة ايضا .

على ان تلك المهمة لا بد ان تجذب اليها فوق هذا كله ادواء المجتمع كلها . لا بد للنظام الرأسمالي ان يقوم

دار الآداب تقدم محمد مندور وتنظير النقد العربي تأليف

الدكتور محمد براهيم

دار الآداب للصحف

تقديم

حكايات جميلة

سلسلة في عشرة أجزاء

للاستاذ بيان صفدي

١- آخر أغنيات الشجرة

٢- قوس قزح

٣- النحلة

٤- لماذا تلمع النجمة؟

٥- مروان وجدّه

٦- بشرى والثلج

٧- الينبوع

٨- النحلة

٩- الفراشات والشمعة

١٠- أشعار جميلة

صدر حديثا

وضوحا يوما بعد يوم ، وحسوا بهذه الفضيحة العميقة وهي ان الطبيعة خيرة وان الانسان هو الذي يصنع الشر . وكان الفخراء والفلاحون يشعرون بهذه الفضيحة من غير ان يدروا وهكذا اكتسب كاسترو لنفسه حق قيادتهم الى النصر . لقد انطلق كاسترو وصحبه من هذه النظرة الموحدة الثورية ، النظرة التي ترى فساد النظام بكامله وتكامل هذا الفساد - واكتشف انه لابد ان يكون في وقت واحد ضد اساتذته وضد عائلته وضد طبقته . وهذه الرؤية الموحدة للمشكلات الكوبية هي التي انطلق منها ، وهي التي غدت فيما بعد « حقيقة الثورة » . لقد كان الاخصائيون اذ ذاك يعززون مصائب الجزيرة ، بكل رضا وطمانينة الى الطبيعة القاسية او الى ظروف التاريخ . اما نظرة كاسترو الثورية العميقة فقد جعلته يبحث عن المسؤولين بين البشر انفسهم . ومن هم رؤوس المسؤولين لا لقد كانوا كبار الملاكين الكوبيين والراسماليين الاجانب دون شك . ولكن المسؤول قبلهم وفوقهم هو الجيش الكوبي الذي يحميهم ويحمي مصالحهم . انه اذن اعدى اعداء الامة الكوبية ، انه الحجر الذي لابد من تحطيمه . وهكذا قرر ان يعود من المكسيك الى الجزيرة ، ومعه رجاله المسلحون القلائل ليشتت الخمسين الفا من الرجال المسلحين الذين ينتظرونه .

وكان ذلك في اول كانون الثاني من عام ١٩٥٧ . وكانوا قلة ، كانوا ثمانين قدموا من المكسيك ، لم يصل منهم الى قمم جبال « الماسترا » الا ثلاثون ، ولكن الثورة لم تكن تورثهم وحدهم . لقد اتضح منذ البداية ان الثورة الكوبية ستكون ثورة فلاحين او لن تكون أبدا . وهكذا اصبح الفلاحون الحلفاء الطبيعيين للثوار . ولم يفكر كاسترو ولا رجاله ان يحالفوا الفلاحين بالارهاب على الاطلاق . بسل عاشوا وايامهم حقيقة اوضاعهم وعرفوا معهم تمردهم ونقمتهم . « ولكي يصبح الفلاحون متمردين ، جعل المتمردون انفسهم فلاحين » فآخذوا يشاركون في اعمال الحقل ويشاطرون سكانها حياتهم وجهدهم وبؤسهم .

وسارت الثورة واخذت طريقها وسط الحقول والمزارع وكان الثوار يبعون من الارض كاليانبيع ويشققون من التربة كسيقان قصب السكر . وكان حكم « باتيسا » الديكتاتوري يهرب ويعذب . حتى بلغ صافله في عامين عشرين الف رجل . ودفعت ثورة ٢٦ نور - كما سميت فيما بعد - الثمن غاليا . وانصرت منذ مطلع عام ١٩٥٩ . وظالت بعد انتصارها ملكا للامة كلها ولللاحين خاصة . وكان يوم ١٧ ايار ١٩٥٩ يوم الحقيقة بالقياس الى الكوبيين جميعا ففيه ابرمت الحكومة قانون اصلاح الزراعي وابنداء من ذلك اليوم لم يبق للاجانب أي حق بالحصول على اية ذرة من الارض الوطنية . وابنداء من ذلك اليوم الغيت الملكيات الكبيرة « اللاتيفونديا » ولم يعد يحق للشخص ان يملك اكثر من ٣٠ كاباليريا « ٤٠٠ هكتار » واخذت الدولة تصدر املاك الشركات والاشخاص مقابل تعويض يدفع بوساطة سندات . تم يعاد بعد ذلك توزيع الاراضي المصادرة توزيعا قوميا شاملا .

على ان اهم ما في قانون اصلاح الزراعي هذا ليس التوزيع لمجرد التوزيع والعدالة . فالاصلاح الزراعي فسي نظر الثورة الكوبية ليس تديبرا سلبيا ، وانما هو في نظرها التنظيم الرئيسي للقوى المنتجة ولعلاقات الانتاج . ان مقدمة هذا القانون التي وضعها كاسترو ، لاتقف عند البؤس والظلم الاجتماعي وعند المسؤولين عنها بمقدار ماتقف عند فعالية

الانتاج ونشاطه . فتنمية الانتاج الجماعي للامة يقتضي رفع انتاج كل فرد . والسبيل الاول لذلك تصنيع الزراعة بالاضافة الى شفاء الفلاح من امراضه الثلاثة : البؤس والمرض والجهل .

وتداب الثورة في عملها . شبان صغار لا يجاوز اكثرهم الثلاثين من العمر ، ولا يجاوز قائدهم كاسترو هذا العقد الثالث . وزير الاقتصاد في التاسعة والعشرين من عمره ، و « غيفارا » احد زعماء الثورة الكبار يطوف حول الثلاثين . وشبابهم هذا ينقذهم ، اذ يتيح لهم ان يباشروا العمل الثوري في صلابته وقوته . عمل مستمر طوال الساعات الاربع والعشرين منذ اربعة عشر شهرا . والليالي في معظم الاحيان بيضاء لاتعرف فيها اجفان رجال الثورة طعم الكرى . وبين ساهري الليل هؤلاء ، كان كاسترو اشدهم سهرا . وبين جميع هؤلاء الصائمين الذين يتبلغون بلقحات مكتبهم ، كان كاسترو اقدرهم على الطعام واقدرهم على الصوم . لقد عرفوا جميعهم من قبل طعم الجوع وطعم الارق ، يوم كانوا على رؤوس الجبال لاتصلهم المؤن الا لاما ويوم كان « غيفارا » لا يتناول طوال خمسة واربعين يوما اكثر من احدى عشرة وجبة . وفي مقابل تضحياتهم هذه من اجل الامة يرفض هؤلاء ان يبدروا مالها . ان احدهم حين يذهب الى خارج البلاد يأبى الا السفر في الدرجة السياحية مثلا .

واهم ما يميزهم التمرد والزوج الانسانية . ان الثقافة نفسها تتضاءل امام مواقفهم الانسانية الحية ، لان اعمق الثقافات تتحول الى اوراق ميتة ، الى كلمات : حين توضع امام وعي ثوري عميق . انهم لا يحبون الايديولوجيات ، فيما يرى سارتر ، ولكن واقع كوبا هو الذي يرشدهم الى احسنها واعمقها . ان اعمق صفاتهم انهم متمردون الى الابد . لقد زهدوا بالحياة فمناحوا معنى الحياة .

وماذا تفعل الولايات المتحدة الاميركية في حمى تلك الثورة ! انها تحاول التآمر والتخريب دون شك ، وتسف الباخرة الخربية « لوكوبر » ، وتقيم في الجزيرة وضعا من القلق والتوتر ، وتحيل المعركة الى صراع ينمو ويتزايد بين مصالح الجزيرة وبين مصالح الشركات الاميركية الخاصة ولكن هذا كله يمنح الثورة دما جديدا ، ويزيد في قوة التمرد والحقد ، انه يكشف للكوبيين بجلاء ان وراءهم اعداء لا يتورعون عن قتلهم في سبيل المصالح ، ويحتقرون الشعب الكوبي وحقوقه ، يحتقرون قاطع قصب السكر وعامل المرفأ . ان هذا الخطر الدائم الذي تواجهه كوبا من اعدائها هو مصدر قوتها ، وهو مصدر قوة ثوارها ، وهو المولد الذي ينتج اكبر قوة لصالح الثورة . انه يعيدها دوما الى التمرد والعصيان . ولو لم تكن الولايات المتحدة موجودة ، « قربما كانت الثورة الكوبية تخترعها ، فهي التي تحفظ عليها نضارتها واصالتها » . فالكوبيون ، في مختلف نواحي الجزيرة ، يجدون انفسهم الان تجاه الولايات المتحدة في وضع مشابه لوضع المتمردين في سلسلة جبال « ماسترا » في عام ١٩٥٨ عندما كانوا قلة امام خمسين الف رجل من رجال باتيستا .

ويزيد في ضراوة هذا الصراع بين كوبا واعدائها ، ان الولايات المتحدة لاتجد من الافكار ماتطرحة وسط هذه المعركة سوى ان تأخذ على الثورة ورجال الثورة بعدهم عن النظام الديمقراطي . فليس في النظام الجديد انز للبرلمان . والوزراء انفسهم تحت امره ناسترو . ولكن هذه الثغرات

التي تجدها الولايات المتحدة في النظام الجديد تعيد على المسرح ، في شكل حي واقعي . فصح الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية . نفذ ادرك الدوبيون ، بحكم طبيعة حياتهم واراضهم وسكرهم . ان الاقتصاد هو الذي يثيف السياسة . ويرى فوادهم ان الشعب لن يكون حرا ابدا اذا لم يحقق اولا حريته في المصنع وفي الحقل . ولن كان هؤلاء العواد لا ينكرون الديمقراطية في مظهرها السياسي فهم يمنحون الاولوية للديمقراطية العمل .

وههنا نلتقي من جديد وعلى شكل خاد بالمشكلة العالمية الكبرى مشكلة التوفيق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية . وليس المجال ههنا مجال التحدث عن امكانيات هذا التوفيق . وفي رأينا ان مواجهة هذه الصعوبة ومحاولة التغلب عليها هي الرسالة المفروضة على الانسان في كل مكان . وكل نورد معروضة للضياع بسبب عجزها عن حل هذه المشكلة الاساسية ، وهي لا بد ان تتنكب بدايتها الانسانية اذا لم تعي قواها في سبيل الحفاظ على وجهي الديمقراطية . اللذين لا ينفصلان .

يقول كاسترو متحدنا الى سارتر : « ان العهد الجديد كان عهدا انسانيا » . ويلقى سارتر فيكتب : « وهذا صحيح . ومع ذلك فيجب الاقوا بان كثيرا من الثورات قد استحدثت في عهودها الاولى هذا القلب الجميل ، ثم فقدته تحت عبء مهماتها الساحقة . وان ما يحمي ثورة كوبا اليوم - وما قد يحميها مدة طويلة ايضا - هو ان التمرد يشرف عليها ويراقبها » . فهل صدقت نبوءات سارتر ! وهل ظلت الثورة الكوبية محافظة على تمردها وخطتها الانساني ؟ يبدو ان خط الديمقراطية الاجتماعية اخذ يتغلب في هذه الثورة ايضا ، شأنه في الكثير من الثورات . ويبدو ان اتجاه الثورة ، بعد الفترة التي عرفها بها سارتر ، اخذ ينجح شيئا بعد شيء نحو المنازع التي يمثلها مثل « غيفارا » ، دعاغ الثورة وفيلسوفها ، نعني نحو المنازع الماركسية . ولا ندرى اذا كانت هذه الثورة قادرة بعد على حماية نفسها من الانزلاق نحو ديكتاتورية تطوح بالانسان باسم المباديء وباسم الديمقراطية الاجتماعية .

وبعد هذه وقفات عابرة عندما يوحى به كتاب سارتر من افكار وما يشير من مشكلات . ان خير ما فيه ما يدفع اليه من ربط وثيق بين تجربة الانسان في الثورة الكوبية وبين تجربة الانسان في كل مكان . ان حياة انسان العصر الحديث ، في نضاله ضد اعدائه وضد النظم الاجتماعية التي تحميمهم ، غدت متشاكلة الى حد بعيد . والثورة في كوبا تلقي اضاءا واضوا على العديد من اوضاع البلاد المتخلفة في صراعها ضد الاستعمار والاستثمار . ويجد فيها الفرد العربي ما يؤكد فهمه لطبيعة المشكلات التي يعاني منها ، وما يفتح عينيه على الحقائق التي يجهد الاستعمار وانصاره في طمسها وتزييفها . على انها فوق هذا وقيل هذا انذار رهيب ، يضاف الى اصوات الحركات الحرة في العالم كله ، ليطلق في اذن الاستعمار والرجعية صيحة الانسان في تصميمه على حماية الانسان .

الدكتور عبدالله عبد الدائم

تسمية خرج بها على الناس يوماً ذلك الأديب الوجودي اللاحق جان بول سارتر. خرج بها ليحدد أهداف لون من الأدب يؤمن به ويدعو إليه فيما يشبه العناد والاصرار حتى لقد انتهى الى ان الالتزام يجب

الأدب الملزم

بقلم أنور المعداوي

أو الأدب الاشتراكي كما يحلو للشيوعيين أن يسموه ، ثم يقف عند هذا الحد الذي وقفوا هم عنده دون أن يحققوا لهذا الأدب ما يتطلع اليه من مثالية . إن الادب لكي يكون ملتزماً في رأي سارتر

لا بد له من ان يتنفس هواء الحرية بملء رئيته .. لا بد من حرية الكاتب فيما يكتب ولا بد من حرية القارئ فيما يقرأ ليتحقق ذلك الهدف المثالي لمبدأ الالتزام ! اما حرية الكاتب فلن تتوفر له إلا إذا تخلص من الخضوع لتيارات حزبية معينة تمل عليه ما يتفق ووجهة نظرها من آراء وأفكار : وأما حرية القارئ فتتمثل في عدم إرغامه على قبول لون بعينه من الانتاج الادبي الذي يتجه الى غاية محدودة وهدف مرسوم ... لا مناص من حرية الفرد الكاتب وحرية الفرد القارئ حتى يتمكن الأدب من تأدية رسالته الالتزامية ، ولن يكون الاديب ملتزماً وهو مشدود الى عجلة حزب سياسي يوجهه فيتجه ويدفعه فيندفع ويسيره فيسير ، وما دام القراء مقيدون بنظم سياسية خاصة تفرض عليهم ان يقرأوا هذا ويدعوا ذاك فهم عبيد ، والادب الحر الملزم لا يمكن ان يخاطب العبيد !

يهدف سارتر من وراء هذا كله إلى أن يضع حدوداً فاصلة بين الادب الذي يريده وبين الادب الذي يريده الشيوعيون ، حتى لا يلبس على الافهام إدراك أغراضه ومراميه ... ولعل المعنى البعيد الذي يدور حوله وهو يتحدث عن حرية الكاتب وحرية

القارئ واضح للأذهان، حين نضع نصب أعيننا خصومة الكاتب الوجودي للشيوعية ! إن من خصائص هذا النظام في رأي سارتر انه يلغي حرية الفرد في التفكير والتعبير ، وتبعاً لهذا فهو يلغي عنصراً جوهرياً من عناصر الالتزام وهو ان يتحمل الاديب تبعاً ما يكتب، حين يطلب الى الادب أن يتحمل التبعات .. ومن هنا يؤمن زعيم الوجوديين بان الادب الحر الملزم لا يمكن ان يعيش في ظل النظم الدكتاتورية !

ان يكون غاية كل أدب ورسالة كل اديب ! اما الاهداف التي يرمي اليها من وراء نظريته الالتزامية فهي ان يكون الادب صورة حية للمجتمع الذي ينتسب اليه : في اعماق هذا المجتمع يجب ان يغمس ريشته، ومن واقع هذا المجتمع يجب ان يستمد تجاربه، وحول هذا المجتمع يجب ان يدور بخطوط اتجاهاته الفكرية . انها تبعة ضخمة ليس الى تجاهلها من سبيل ، وعلى الاديب ان يتحمل التبعة إذا اراد ان يكون ملتزماً على طريقة الوجوديين . عليه ان يتصل بما حوله، ان يكون قريباً من الناس ، ان يصهر كل عواطفه وكل جوارحه في بوتقة مشاعرهم وحاجاتهم ، ألا يكون بمعزل عن مشكلات عصره ليستطيع ان ينفذ الى أغوار هذه المشكلات : ينفذ الى أغوارها بشعوره ليصدق في الاحساس بها والتعبير عنها حين يتحدث الى الجماهير ، وينفذ الى أغوارها بفكره وعلمه وثقافته ليشارك في البحث عما تحتاج اليه من حلول ! كلمات اذا نظرت اليها وهي في هذا الاطار الموضوعي الذي يتسع لها ولا يزيد خيال اليك ان الكاتب الوجودي لم يخرج على الناس بغير ما خرجت به عليهم الشيوعية ، وهي تدعو الى مثل هذا اللون من الادب الذي كم حمل لواءه المريدون والانصار .. هو عند الشيوعيين ادب اشتراكي وهو عند الوجوديين أدب ملتزم ، وقد نجح اليك مرة أخرى ان اختلاف التسمية

هو كل ما بين المعسكرين من فروق ! قد نجح اليك هذا ولكن الحق الذي لا مراء فيه ان هناك اختلافاً جوهرياً من الناحية الموضوعية .. ومن المؤكد أن جان بول سارتر ليس من الجلود بحيث يردد ما قاله الشيوعيون، ثم لا يحاول ان يجعل من التريديد دعامة تهيدية لرأي جديد ! هو معهم في المقدمات ولكن ما أبعد الشقة بينه وبينهم في النتائج وما أوسع دائرة الخلاف ! انه لا يدعو الى مثل هذا اللون من الادب الملزم

« إذا استطاع الكاتب الملزم أن يعيش في أعماق التجربة، تجربة عصره التي تنبع من مشكلات المجتمع وتترك رواسيها في قوارة الشعور ، ثم استطاع بعد ذلك أن ينقل إليك هذه التجربة كما أحسها بصدق ، وكما التقطها بعمق، وكما تلقاها بانفعال ، ثم استطاع مرة ثالثة أن يلهب عواطفك وأن يهز مشاعرك فيشريك في مواقف الاثارة النفسية والفكرية ... إذا استطاع أن يفعل هذا فقد حملك على أن تمثل التجربة وان تفكر في المشكلة وان تثور على الاوضاع ، وعندئذ يكون قد أدى على خير الوجه رسالة الالتزام ».

هذا هو التزام الادب كما يؤمن به جان بول سارتر وكما يدعو اليه... واليوم يختلف الادباء هنا وفي كل مكان حول هذا اللون من الادب، وتختلف تبعاً لذلك وجهات النظر وتباين الآراء: فريق يتعصب للادب الاجتماعي فهو يريد ان يجعله ضريبة مفروضة على كل أديب، يؤديها، في كل وقت وكل مناسبة ثم لا يسمح لقلمه بان يكتب في أي موضوع سواء. وفريق لا يكتفي بان يكون الادب صورة صادقة لمشكلات المجتمع الذي يعيش فيه، لانه لا يريد لهذا الادب ان يقف موقف الطبيب الذي يقتصر على تشخيص المرض وتحديد مكان الداء، وإنما يريد له أن يتخطى هذه المرحلة إلى تلك المرحلة الأخرى التي يبحث فيها الطبيب عن العلاج الناجع والدواء المفيد. وفريق ثالث يؤيد الفريق الاول حين لا ينكر قيمة

الادب المتصل بما حوله ولكنه يختلف معه في فرضه ضريبة دائمة على اتجاه الافكار ونفثات الافلام. وفريق رابع يؤيد الفريق الاول ايضاً في كل ما ذهب اليه ولكنه لا يحب أن يكون كالفريق الثاني مسرفاً في مطالبة الادب بما لا يدخل في دائرة اختصاصه من أمور، كأن يفرض عليه مثلاً أن يسهم في البحث عن حلول لكل ما يتعرض له المجتمع من مشكلات؛ وقد تكون هذه المشكلات من اختصاص السياسيين أو الاقتصاديين أو الكتاب الاجتماعيين. وفريق خامس لا يميل إلى تكبيل الادب بأي قيد من القيود سوى تلك القواعد الفنية التي لا مفر من

أن يلتزمها الاديب، وحسب الادب أن يعبر صادقاً عن انفعالات النفس أمام كل هزة من هزات الكون وكل مشهد من مشاهد الحياة!

ونقف نحن أمام هذه الآراء مستعرضين ومتأملين، لانها قد أصبحت بين طبقات المثقفين مثار جدل وخلاف. نقف أمامها لنقول إننا في مثل هذه الظروف الاجتماعية التي تحيط بنا وهي حافلة بأسباب القلق زاخرة بتعدد المشكلات، لا نستطيع أن نفعل دعوة الداعين إلى الادب الملتزم... إلى هذا الادب الذي حددت معالمه «الآداب» على لسان رئيس تحريرها وهو يقول: «تؤمن المجلة بان الادب نشاط فكري يستهدف غاية عظيمة، هي غاية الادب الفعال الذي يتصادى ويتعاطى مع

المجتمع، إذ يؤثر فيه بقدر ما يتأثر به. والوضع الحالي للبلاد العربية يفرض على كل وطني أن يجتهد جهوده للعمل، في ميدانه الخاص، من أجل تحرير البلاد ورفع مستواها السياسي والاجتماعي والفكري. ولكي يكون الادب صادقاً، فينبغي له ألا يكون بمعزل عن المجتمع الذي يعيش فيه. وهدف المجلة الرئيسي أن تكون ميداناً لفئة أهل القلم الواعين الذين يعيشون تجربة عصرهم، ويعيدون شاهداً على هذا العصر: ففيا هم يعكسون حاجات المجتمع العربي، ويعبرون عن شواغله، يشقون الطريق أمام المصلحين، لمعالجة الاوضاع بجميع الوسائل المجدية. وعلى هذا فان الادب الذي تدعو اليه المجلة وتشجعه، هو أدب «الالتزام» الذي ينبع من المجتمع العربي ويصب فيه.

« والمجلة، إذ تدعو إلى هذا الادب الفعال، تحمل رسالة قومية

مثلى. فتلقت الفئة الواعية من الادباء الذين يستوحون أديهم من مجتمعهم يستطيعون على الايام ان يخلقوا جيلاً واعياً من القراء يتحسسون بدورهم واقع مجتمعهم، ويكونون نواة للوطنيين الصالحين.

« على أن مفهوم هذا الأدب سيكون من السعة والشمول حتى ليتصل اتصالاً مباشراً بالأدب الانساني العام، ما دلم يعمل على رد الاعتبار الانساني لكل وطني، وعلى الدعوة الى توفير العدالة الاجتماعية له، وتحريره من العبوديات المادية والفكرية، وهذه غاية الانسانية البعيدة. وهكذا تسهم المجلة في خلق الأدب الانساني

الذي يتسع ويتناول القضية الحضارية كاملة، وهذا الأدب الانساني هو المرحلة الاخيرة التي تنشدها الآداب العالمية في تطورها.. »

هذه الدعوة الصادقة، مصبوبة في هذه الكلمات الواعية، متجهة الى هذه الأهداف المثالية، جدرة بان يتقبلها الأدباء تقبل الايمان الذي لا يشوبه الشك بان الادب تبعه ومسؤولية: تبعه حين نفهم انه رسالة توجيه ومشعل إصلاح وقيادة رأي ودعوة حرية وكرامة وعدالة... ومسؤولية حين ندرك ان من واجب الموجه والقائد والمصلح ان يكون أميناً في نقل آرائه، حراً في تكوين أفكاره، لأن المطلوب من الأدب كما يقول سارتر ان يخاطب الأحرار وألا يتجه إلى العبيد! عندئذ



جان بول سارتر

تتحقق هذه الأمنية التي تتطلع اليها « الآداب » ويقوى الأمل ويصدق الرجاء في توفير العدالة الاجتماعية للفرد وتحريره من العبوديات المادية والفكرية . وإتنا لنعني بكلمة الفرد كل فرد سواء أكان منتسباً إلى مجتمعنا القومي أم كان متصلاً بالمجتمع الانساني العام ، وهذه هي . حلة الشمول التي يجب ان يبلغها الادب مهما اعترضت طريقه الحواجز والعقبات ! نقول هذا وكم كنا نحب أن تطرق « الآداب » باباً آخر من أبواب الدعوة إلى الادب الملتزم ، كما طرقه زعيم الوجوديين يوم أن خرج على الناس برأيه في رسالة الادب الاجتماعية ...

يذهب سارتر ويذهب معه كل المؤمنون بدور الادب في توجيه المشاعر القومية في حياة الشعوب ، إلى أن قوى الحضارة المعاصرة قد استحدثت أعظم وسائل الاتصال بين قادة الفكر وبين الجماهير ... لقد كانت الحيط الاتصالي الذي يربط بين الكاتب والجمهور القارئ محصوراً في الكتاب ؛ وحين تقدمت الحضارة خطوة إلى الامام ظهرت الصحيفة واتسعت بين هؤلاء واولئك دائرة الاتصال ، ثم ظهرت من بعد ذلك « السينما » وظهر من بعدها « الراديو » ، ورُحِبَ بذلك أفق المشاركة الفكرية والوجدانية . وإذن فعلى الاديب الملتزم أن يستغل كل وسيلة من هذه الوسائل لتتم الصلة بينه وبين الرأي العام على اوسع نطاق ... عليه أن يؤدي رسالته على الورق وفوق خشبة المسرح وعلى شاشة السينما وعلى موجات الاثير ، وبخاصة إذا كان قصاصاً او كاتباً مسرحياً أو ما شئت من تنوع المواهب عند الأدباء وتعدد الملكات !

ولا نريد هنا أن نقصر الحديث على الأدب الملتزم وحده لأن سارتر يريد أن يعفي الفنون الاخرى من مبدأ الالتزام . إنه يريد أن يعفي الشعر والتصوير والموسيقى من أن تلتزم تلك الاهداف الضخمة التي أشرنا اليها فيما سبق من حديث ، لأنها أقل من الادب قوة في الافصاح وقدرة على التعبير حين يطلب في الفن أقصى المدى من الالقاء والتأثير ! يريد هذا لانه يفرق بين مادة النثر وهي الالفاظ، وبين مادة التصوير وهي الالوان، وبين مادة الموسيقى وهي الاصوات ؛ يفرق بينها من حيث خصائصها الفنية ودلالاتها المعنوية ... إن الالفاظ عنده وسائل تؤدي إلى غايات ؛ وسائل يستخدمها الاديب ويؤلف بينها ليصل إلى ما يرمي اليه من آراء وأحكام ، إنها المعابر التي تنتهي به إلى ما يريد من صور تعبيرية ومعان كلية ، إنها الاشياء التي

لا تُطلب لذاتها وإنما تُطلب لتوحي بما بعدها وتشير إلى ما وراءها من الحقائق والافكار .. أما الالوان فمن خصائصها انها أشياء تطلب لذاتها وكذلك الاصوات ، لأنها ليست أكثر من أدوات لا تملك القدرة على التعبير عما وراءها من افكار وحقائق ومن معان وصور ، ومن أحكام وآراء . تأتلف الانغام والالوان فينتج عن هذه اللوحة الفنية وينتج عن تلك المقطوعة الموسيقية ، ولكن ماذا في اللوحة غير المشهد المنظور وماذا في المقطوعة غير النغم المسموع ؟ قد تكون هناك دلالة تعبيرية وفكرة إيحائية ، ولكنها الدلالة التي تنحصر في المعنى القريب والفكرة التي تقتصر على الواقع المحدود .

وحين يتطرق سارتر إلى الحديث عن الشعر لا يتورد في أن يضمه إلى قائمة الفنون المعفاة من مبدأ الالتزام ... صحيح أن مادة الشعر هي الالفاظ وإنه ليتفق في ذلك مع النثر ، ولكن شتان في رأيه بين الالفاظ وهي في منظار الكتاب وبينها وهي في منظار الشعراء ؛ إنها عند الفريق الاول معابر إلى قيم فكرية ولكنها عند الفريق الآخر معابر إلى قيم جمالية ؛ نعني تبعاً لوازئنه ان استخدام الكتاب للالفاظ هو بقصد الدلالة على ما تحمله من معانٍ ، وان استخدام الشعراء لها هو بقصد الكشف عما تحمله من ألوان الجمال ؛ نعني مرة اخرى ان الشاعر يعيش في الالفاظ نفسه على حين يعيش النثر فيما وراء الالفاظ من إيجاءات ورموز !

اننا نوافق الكتب الوجودية على ان الفنون الاخرى أقل من الأدب قوة في الافصاح وقدرة على التعبير حين يطلب في الفن أقصى المدى من الالقاء والتأثير .. نوافقه لاننا نؤمن مثلاً بان قصيدة من الشعر مهما حملت من خلجات النفس ومهما نقلت من سبجات الفكر ومهما عكست من صور الحياة ، لا يمكن ان تبلغ من الاحاطة بهذا كله ومن التغلغل في أعماقه والنفوذ الى أغواره ما تبلغه قصة من القصص او مسرحية من المسرحيات ! أما قول سارتر بان الشاعر يعيش في الالفاظ نفسها وهدفه من وراء ذلك هو إبراز ما فيها من عناصر الجمال ، فهو قول يحمل من الاطلاق والتعميم ما يجعلنا نقف أمامه منكرين ومعتضين : ننكره ونعترض عليه لانه لا ينطبق على غير شعراء الصنعة الذين تحلو نفوسهم من المشاعر وتفرغ رؤوسهم من الافكار ، فلا يجدون امامهم غير الالفاظ يتعهدونها بالتنسيق والتزويق لان هذا هو كل ما يملكون من طاقة وكل ما يستطيعون من جهود.

ان هؤلاء الشعراء هم وحدهم الذين يجب ان تشملهم قائمة الاعفاء الوحيدة في هذا المجال ، لاننا لا نريد ان نعفي بقية الشعراء والفنانين من مبدأ الالتزام.. لو قال سارتر عن الشعر والتصوير والموسيقى إنها لا تستطيع ان تشارك في إيجاد الحلول المناسبة لما يعترض المجتمع الانساني من مشكلات ، لكان قوله هذا حاجة قوية تفوق حججه الاخرى في تبرير حكمه السابق على تلك الفنون . ولكننا مع ذلك لا نستطيع ان نكرر دورها في التعبير والاثارة ولو كان هذا الدور أقل امتيازاً من دور الادب .. ولعل سارتر نفسه لا يستطيع ان ينكر التزام الشعر عند أمثال بوشكين ، والتزام التصوير عند أمثال ديلاكروا ، والتزام الموسيقى عند أمثال شوبان !

نحن إذن نؤيد الدعوة الى الادب الملتزم والى الفن الملتزم بوجه عام ، ولكننا نجح في هذا الموقف ان نوجه كلمة هادئة وعادلة الى بعض « التقدميين » ، اولئك الذين يمكن ان توصف أمعكهم بالغلو وتتهم بالاسراف .. لقد قرأنا لاحد مرة رأياً عجيباً حول قصة مصرية ملتزمة لقصاص مصري بمتاز ؛ قصة ربط المؤلف حوادثها بمشكلة من مشكلات المجتمع وهي الفقر ، ثم رد إلى هذه المشكلة كل حركة نفسية ومادية في سلوك أبطالها الرئيسيين ، ثم أفرغ هذا كله في إطار من النقد الاجتماعي البارع الذي يزخر بالقطات الواعية . التزم المؤلف باعتراف الناقد « التقدمي » ولكنه مع ذلك لم يرض عن هذا اللون من الالتزام ، لانه في رأيه لم يبحث للمشكلة عن حل ولم يجد طريقة من طرائق العلاج .. وهذا النقص وحده كفيل بان يسقط القصة من حساب الفن ومن حساب التقدير ! ترى هل سمع أمثال هذا الناقد التقدمي رأي « لينين » في أدب بلزاك ؟ لقد كان بلزاك في رأي لينين أعظم كتاب القصة في أدب العالم .. ليس ذلك لانه حين صور في قصصه مشكلات عصره قد بحث لهذه المشكلات عن حلول ، ولكن لانه قد صور هذه المشكلات تصويراً بلغ من الدقة والوعي ما جعل لينين يقول : ان الصورة التي خرجت بها من قصص بلزاك عن المجتمع الفرنسي في عصره ، لم أستطع أن أخرج بمثلها من كل ما قرأت عن فرنسا من كتب التاريخ .. لهذا كان بلزاك في رأيه أعظم كتاب القصة في أدب العالم ؛ ولو وضع لينين على عينيه منظر تلاميذه لاحتل جوركي هذه المكانة واستحق هذه الكلمات !! لا داعي إذن للغلو ولا مبرر للاسراف ، لان الكاتب

الملتزم إذا استطاع ان يعيش في أعماق التجربة ؛ تجربة عصره التي تنبع من مشكلات المجتمع وتترك رواسيها في قرارة الشعور ، ثم استطاع بعد ذلك ان ينقل اليك هذه التجربة كما أحسها بصدق وكما التقطها بعمق وكما تلقاها بانفعال ، ثم استطاع مرة ثالثة ان يلهب عواطفك وان يهز مشاعرك فيثيرك في مواقف الاثارة النفسية والفكرية .. إذا استطاع ان يفعل هذا فقد حملك على ان تتمثل التجربة وان تفكر في المشكلة وان تثور على الاوضاع ؛ وعندئذ يكون قد أدى على خير الوجوه رسالة الالتزام ! اننا لا ننكر أثر اتجاه الكاتب الملتزم الى الناحية العلاجية فيما يعرض له من مشكلات ، ولكن الذي نكره هو ان يُرمى كل ادب لا يتجه الى هذه الناحية بانه لا جدوى منه ولا غناء فيه .. ان الادب يستطيع ان يكون فعالاً إذا أشعر الناس بحقيقة وجودهم وفتح عيونهم على كثير من الحقائق التي توجه حياتهم ، لانه بذلك يدفعهم دفعاً الى التفكير في المصير !

القاهرة انور المعداوي

صدر حديثاً

سلسلة الاسلام الحضاري

(١)

الاسلام والمجتمع العصري

حوار ثلاثي حول الدين وقضايا الساعة

تأليف

الدكتور صبحي الصالح

(٢)

كيف نفهم الاسلام

تأليف المستشرق

فريتجوف شيون

ترجمة الدكتور عفيف دمشقية

دار الآداب

الأيدي القذرة

بقلم عبدالله عبد الدائم

أ يخاطبنا ما في نفوسهم من شرارات الفهم الصحيح والاهتمام الصادق بالمشكلات الجدية؟ وهل من الجائز أن يكون هدف الفكر أن يلدغ بأفيونه أولئك الذين تحتاج أعصابهم المخدرة إلى جرعة كبيرة من المثبرات، أو أن يحرق البخور لمن تطيب لهم رؤية الاطيفاف والاشباح، فيروي خيالهم المريض ويفرقهم في عالمهم الموهوم؟ أو ليس هدف الفكر أن يحلو الفكر الصحيح، الفكر الذي يرى ويرى بوضوح وبينه، والذي لا تحجبه عن الحقائق غشاوات الاوهام وسحب الاحلام وأبحرة الغرائز؟ وهل كانت مهمة الكاتب في يوم من الايام أن يهبط إلى مستوى غرائز الجمهور وأن يستفيد من ضلاله، فيدفعه على حساب هذا الضلال أنواع الرؤى الكاذبة والبضائع الزائفة؟ أوليست مهمته أن يرفع ذلك الجمهور إلى مستوى الجدية في التفكير والبحث، وأن يدينه من وضع النهار، نهار العقل ونوره؟

وبعد، قد يكون لنا إلى مثل هذا الحديث الهام عود. وما قادنا إليه هنا إلا التساؤل عن موقف كتابنا من النتائج الذي يغزو الأسواق وعن واجبه حيال ما يكتب، وإلا شعورنا بأنهم مدعوون إلى أن يقولوا كلمتهم في ترجمات تواترت في الايام الاخيرة، تنقل إلينا بعض أفكار الوجودية.

ونود أن نذكر، بهذا الصدد، أننا لم نطلع على حديث عن هذه الموجة الوجودية التي هبت على النتائج العربي إلا في كلمة قصيرة عابرة،

نشرتها جريدة «صوت الاهالي» العراقية، وكتبها «غائب طلمعه فرمان». وقد كتبنا لمناسبة ظهور ترجمة «الأيدي القذرة». وهي في الواقع هجاء قبل أن تكون تحليلاً عميقاً دقيقاً. مثل هذا الكتاب الذي لا تجوز الإشارة إليه بمثل ذلك العبث الخافق. وهي، على جمالها، تنسم بما تنسمه كثير من الكتابات التي أشرنا إليها منذ حين، نعي أنها تحاول أن تهيج أعصاب القارئ وحواسه، قبل أن تحاول إفهامه وإثارة ذهنه.

على أن الكاتب معذور فيما فعل بعض الشيء: فالوجودية لقيت مطاعن من نوع مطاعنه في كثير من البلدان، وعالجها كثير من الكتاب بهذا الاسلوب اللئيم العصي. ولم تكن دوماً موضع بحث وادق. والكاتب معذور أيضاً لسبب آخر: وهو أنه ينظر إلى الامور، فيما يبدو لنا، نظرة مغشاة بحماسة حزبية كثيراً ما تطمس حقائق الاشياء. فهو يحسب أن الرواية حملة موجة ضد الحزب الشيوعي وأسلوبه، بل ضد

منذ أمد قريب ترجم الى اللغة العربية كتاب سارتر «الوجودية فلسفة إنسانية»، كما ترجم الرد عليه «الوجودية ليست فلسفة إنسانية». وفي الآونة الاخيرة طمعت علينا «دار العلم للملايين» بترجمة مسرحية سارتر الشهيرة «الأيدي القذرة *»، كما طمعت علينا مجلة «الآداب» قبل ذلك بترجمة موفقة لمسرحية «كامو» «العادلون». وبعد حين سوف يلقي القراء ترجمة أعدها الدكتور سهيل إدريس لكتاب يتحدث عن «سارتر» وأدبه وفلسفته من تأليف «ألبيريس».

ومع ذلك لم تاق هذه الموجة الجديدة من الفكر الوجودي كبير عناية من الكتاب العرب. وما الظن بهم أن يعدوها هبة عابرة مما تقذف به المطبعة العربية كل يوم. وإياً كانت الحال، فمن حق القراء على هؤلاء الكتاب، فيما نرى، أن يشتروا وإياهم في تفحص مثل هذه الكتب وتدارسها، وأن يعملوا من كل نتاج يطل على دنيا العرب زاداً يدينون سماته ويشيرون إلى موضعه وشأنه. ويستبين هذا الواجب المفروض على الكتاب قوياً واضحاً، إذا ذكرنا أن النتاج العربي يمر بمرحلة من الفوضى، والقلق، وأن ما يترجم أو يؤلف أو يدبج في مقال، لا يتم دوماً لدى فاعله وفق خطة مرسومة مبيتة لها أهدافاً ومنازعة، كما لا يحاول قارئه دوماً أن يتعرفوا على موضعه من حياة أمتهم وشأنه في جملة كيان البلاد الفكري. وكثيراً ما يكون خبير الكتاب لما يترجمون أو يكتبون تخيراً لا تملحه إلا صدفة عابرة أو نزوة سائرة. ولا عجب

بعد ذلك أن يكون اصطفااء القراء لما يقرأون أكثر خضوعاً للصدفة واستسلاماً للفوضى.

واعتقد أن هذه المرحلة التي تمر بها البلاد العربية تتطلب من كتابنا خطة منظملة في البحث والنتائج، وتفرض عليهم أن يعملوا هدهم شق أخاديد واضحة مفيدة في عقول القراء وفتح طرق قوية سديدة تمهد لكيان فكري مكنين. ويزيد في خطورة الامر أن النتاج الفكري، إن لم يوجه بمثل هذه الخطة الواعية المحكمة، وجهته غرائز الجمهور أو مطالب المشرفين على دور النشر، فاذا به يحل إلى القراء ما يهدغهم أثرهم المريضة وما يداعب حواسهم، وإذا به يبغي هز الشهوات المبتذلة والاعصاب الواهنة، قبل أن يبغي هز أعماق النفوس وإثارة مشكلات الحياة الاجتماعية. وهل أقتل للأدب والفكر من أن يرتقا تلك الأحاسيس العضوية الزجة لدى القراء ويزيدوا في غايتها، بدلاً من

(*) نقلها الى العربية الدكتور سهيل إدريس والاستاذ اهل شويري، ١٨٠ ص.

النتائج الجديدة

يتناول الاستاذ عبدالله عبد الدائم في هذا المقال موقف بعض النقاد، ممن يكتفون بالنظرة السطحية، او بمن تضرب اهاوؤهم الشخصية غشاوة على عيونهم حين يتناولون كتاباً ما بالنقد او التحليل، فيسيثون الى الكتاب المنقود، والى انفسهم في وقت واحد. ثم يحلل الكاتب مقاصد «سارتر» في مسرحية «الأيدي القذرة». ونحن مع تحفظنا تجاه بعض تحليلات الاستاذ عبد الدائم، في تصوير شخصيات المسرحية، ولا سيما شخصية «هوغو»، نعتقد ان هذا المقال غرضه يجتهد في النقد والدراسة الموضوعيين.

«التحوير»

جميع الاحزاب. ويمتد أن من شأنها أن تزيد ثقة الناس بالاحزاب والنظام الديمقراطي، مبنية لهم أن الحياة الحزبية « عبث وهسو ومجون » وأن القائلين عليها يسعون إلى « حاجات شخصية، ويتصارعون من أجل غايات خاصة ». ولهذا نراه ينتهي بأن يحكم عليها ذلك الحكم الذي غدا، فيما نعتقد، بغيضاً إلى النفوس، فاقداً معناه وهو وصيها بأنها تخدم مصالح المستعمرين والرجعيين وساسرة الاوضاع الفاسدة. ورأينا أن مثل هذا الحكم على مؤلف أدبي هو أول ما ينبغي على الكتاب اجتنابه، لئلا يقوموا في الابتذال ولئلا يستعبدوا للألفاظ الكبيرة الجوفاء.

وما غرضنا هنا أن ندافع عن سارتر أو عن مسرحيته. غير أن الذي نريد أن نقوله هو ما يوافقنا عليه كل انسان، نعي أن الحديث عن مثل هذا الكاتب لا يكون بمثل هذا الاسلوب القاطع الذي لا يحتمل الاستئناف أو التمييز، وأن « المسرحية » لا تنقد بمثل هذه الأفكار المبينة الضيقة. أفلا يشترط لفهم أي كتاب حد أدنى من فتح النفس له وتقبله؟ حد أدنى من الكرم؟ وهل يستطيع أن يدرك ما يقوله الآخرون من غلق ابواب نفسه سلفاً دونه، وواجهه مغاضباً مشيحاً بوجهه؟ وهل يفيد القراء حقاً نقد يدركون عند قراءته أنه يجاوز الحدود مجاوزة منفرقة، وأنه يسرف ولا ينصف؟ وهل من تربية فكر القراء في شيء أن نودم على هذا النوع من النقد الجامح الارن؟ لقد وحد « برغسون » بين المتجمد والمضحك، واعتبرهما يثير الضحك التصلب وققدان المرانة والجنوح إلى الشيء الملقن المرسوم سلفاً. ونحن نكبر الكتاب، وهم أبعد الناس عن مثل هذا التجمد، عن أن يتحدروا في مثل هذا المتزلز اندفاعاً مع سورة تحطم ما في فكرهم من آفاق لينة رحيمة.

والحق، إن المشكلة كلها مردها إلى فكر « سارتر » نفسه. ففي افكاره وآرائه عامة دقة كثيراً ما تحفى على الفطناء؛ وهي بالإضافة الى هذا لا يمكن أن تؤخذ منفصلة عن سياقها العام: فكل فكرة عنده ينبغي أن تفهم من خلال فلسفته العامة ونظيرته الشاملة. وكثير من اقواله يمكن أن تحمل على غير محملها إن اخذها القارئ مبتورة مقطوعة عن نسغها الاصيلي. وكثيراً ما يعتقد قارئه أن القصد من افكاره هو هذا الشيء المعين، بينما هو يريد في الواقع شيئاً آخر لا يستبين إلا لمن أدرك فكره في جملته ومن خلال مذهبه الكلي.

وهكذا نراه مثلاً في رواية « الايدي القذرة » يود في الدرجة الأولى أن يشرح بعض الافكار التي قد يحسبها القارئ العادي ثانوية في الرواية ليست بذات بالٍ بينها وبين صاحبها قلب الموضوع. فهو يريد أولاً أن يبين فكرة عزيزة عليه، وهي الصلة بين ذات الشخص وذات غيره، وأثر النظرة التي تلقاها من الشخص الآخر في خلق الانفعالات وتوجيهها. والذي يريد أن يصفه عندما يحدثنا عن تحاذل « هوغو » وتراجعه عن قتل « هودر » في البداية، ليس هو، كما قد تظن، خور الانسان وضعفه وتراجع الحزبي حين يكشف انحراف قادة

حزبه عما يراه من مبادئ؛ بل الذي يريد أن يصفه قبل هذا هو تراجع الانسان عامة عندما يلقى إنساناً آخر وجهاً لوجهه وعندما يحاول ايداءه أو قتله وهو ينظر اليه ويحدثه ويعرف ما يدور في رأسه:

هوغو: - « إن أي انسان يستطيع أن يقتل اذا لم يقصر على رؤية ما يفعل » (ص ١٢٥) .
هوغو؛ - « لو كان باستطاعتنا أن نطلق مشيحين برأسنا » (ص ١٢٦) .

هودر مخاطباً هوغو: « هل تستطيع ان تعدمني الحياة بإطلاقك ببرودة رصاصة بين عيني لأنني لست من رأيك في السياسة؟ » (ص ١٥٧) .

هودر مخاطباً هوغو أيضاً: « هل يمكنك ان تقتلني بينما انا انظر اليك؟ » (ص ١٥٩) .

وأثر النظرة، نظرة الشخص الآخر، في انفعال الانسان ومواقفه أمرٌ يهيب له « سارتر » كما نعلم قيمة خاصة. وقد فصل الحديث عنه خاصة في كتابه عن الانفعالات وفي كتابه « الوجود والعدم »؛ ولا يتسع المجال هنا للحديث عنه.

ثم إن « سارتر » يريد بعد ذلك أن يصف لنا حزبياً من طراز خاص، كثيراً ما نقع عليه في الحياة. وهو اذ يصفه، لا يريد من وراء ذلك أن يطعن في الحزبيين ومواقفهم، وإنما يريد فقط أن يعرفنا على نموذج من الناس نعرفه جميعاً. انه يحدثنا عن « هوغو » وتصرفاته وتساؤلاته وما يثور في ذهنه حين كلفه زعيم حزبه أن يقتل « هودر » لأنه خطر على الحزب. « وهوغو » ليس مثلاً لكل حزبي، وانما هو شخص من نوع خاص كثيراً ما نقع عليه. وليس سلوكه نتيجة حياته الحزبية بل نتيجة طبعه الخاص وظروفه الخاصة. إنه إنسان نشأ مدلاً، ولم يعرف في صباه شهوة الطعام، وكان والداه يفتحان فيه ويقولان له: « ملعة من اجل البابا وملعة من اجل الماما وملعة من اجل انا... ». وهو بعد ذلك مثقف تحم ثقافة وعاش بين الكتب، واكتسب من وراء ثقافته روحاً بورجوازية لم يستطع التخلص منها. وقد دخل الحزب الشيوعي من قبيل الهواية والترف، ككثير من المثقفين الذين يريدون أن يضيفوا الى ثقافتهم وساماً جديداً عن طريق الانتساب الى الحزب. وظل في تفكيره الحزبي ضيق النظرة، يعيش المبادئ لذاتها عشقاً جامداً، ويتوخى

قادرين على العمل فيختاروا « الطرق الصعبة » ؟ افلا يقول لنا على لسان هودر ، إن من واجبنا ان نخذر من يعصف برأسهم ان يثلوا دور القتل وان نؤثر عليهم « اولئك الناس الذين يخافون موت الآخرين ، لأن ذلك دليل على انهم يعرفون كيف يحبون » ؟ ثم هل نستطيع ان ننكر انه يبين اجمل بيان مآسي عبادة المبادئ عبادة الصنم ، دون ما نلحظ الى غايتها وهدفها ؟ وهل لا نعاني في بلادنا العربية الشيء الكثير من مثل هذه العبادة الجامدة الضيقة ؟

وعسير علينا ان نحصى جميع الافكار الهامة العزيزة على « سارتر » في هذه الرواية والتي يمكن ان نجد فيها غذاء فكرياً قوياً للقاريء العربي . على اننا لا نريد مع ذلك ان نقول ان « سارتر » لا ينبغي في روايته سوى ايضاح هذه الافكار وحدها دون التعرض للمشكلة السياسية عنها ، مشكلة الصراع بين الهدف والوسيلة في العمل الحزبي . فايضاح مثل هذه المشكلة من اهداف « سارتر » الرئيسية في كتابه ، ومن الامور التي يحرص عليها في فلسفة عامة . غير ان ما نريد ان نقوله في ما يتصل بهذه المشكلة ايضاً هو ان « سارتر » يهدف فيها الى هدف لا ينجلي للقاريء لأول وهلة : فهو يود ان يبين تغير الافكار بتغير الظروف الاجتماعي ، او انبثاقها ، بتعبير اصح من هذا الظرف الاجتماعي عنه ، معارضاً ما يقوله غيره من وجود حقيقة ثابتة لا تحول ولا تزول ، ومن وجود طبيعة إنسانية نهائية أزلية ، تامة التكوين سلفاً ! موضحاً أن الأفكار والاتجاهات تولد مع الظروف الاجتماعية وتخلق معها ، وأن موقف الانسان من الأشياء هو موقف فيه خضوع للمرحلة الاجتماعية التي يمر بها ، وفيه في الوقت نفسه حرية وإرادة شخصية .

وهذا التفسير المزدوج لسلوك الانسان هو الذي يجعل فكرته دقيقة صعبة . فهو يرى أن الكائن الانساني كائن تاريخي (فكرة الـ *Gechichlichkeit* الشهيرة) يعيش في المرحلة التاريخية التي يمر بها ، ويخلق بتأثير المجتمع وظروفه . ولكن هذا الكائن الفرد في الوقت نفسه يصنع الظروف ويخلق المجتمع . فهو مقيد وحر في آن واحد . وهو خالق مصيره ولكن هذا المصير يستلهمه من مجتمعه وبيئته . وقد بين خير بيان في المقدمة التي قدم بها لمجلة « العصور الحديثة » أول ما صدرت ، كيف أنه يأبى أن ينظر إلى الانسان نظرة تحليلية مجزئة

فيها « طهارة تشبه الموت » ؛ بل هو يتذرع بتلك الطهارة ، كما قال له « هودر » كي لا يؤدي عملاً ما ، كما يفعل كثير من المثقفين . وهو يعتبر المبادئ غاية في ذاتها لا وسيلة لاصلاح البشر . فهو لا يحب إلا هي ، ولا يحب من خلاها البشر والناس . إن الذي يهيم في الناس « ليس ما هم عليه وإنما ما قد يصبحون » . وهو في الوقت نفسه يدرك ادراكاً لا شعورياً انه لا يصلح لان يكون ثورياً حقيقياً وانه مقصّر عن شأو قادة الحزب الآخرين . لهذا يريد ان يعرض عن هذا الشعور وان يثبت لنفسه انه قادر على أفعال الحزبيين الأشداء . ونتيجة لذلك ينزع إلى ان يقوم بعمل هائل كبير ، يدل في اعماقه على جن كبير وعلى رغبة في اثبات الشجاعة حيث لا شجاعة . انه يريد ان يقتل ويغتال كما يفعل غيره . أنه يملّ عمله الاصلي وهو الضرب على الآلة الكاتبة والتحرير في الجريدة ، ويريد ان يكون كأولئك الذين كانوا في روسيا في اواخر القرن الماضي : « كانوا يعترضون طريق الدوق الكبير ، وفي جيوبهم قنبلة . وكانت القنبلة تنفجر ، فيتطاير الدوق الكبير أسلاء ، وكذلك حامل القنبلة » . إنه يريد ان يشعر بوجوده عن طريق عمل خطير ، عزم صاعق ، فعل حر (وهذه فكرة عزيزة على سارتر وعلى الوجوديين عامة كما نعلم) . إنه يهدّد بترك الحزب اذا اتاب عنه احداً في قتل « هودر » . ذلك انه كما قلنا فاقد الثقة بنفسه ، ويريد دوماً أشخاصاً يمنحونه هذه الثقة ، ويريد دوماً ان يقوم بأعمال توهمه بأنه جدير بالثقة :

هوغو لزوج : — « وكيف تريد ان تعيشي إذا لم يكن هناك من يمنحك ثقته ؟ .. » (ص ١٢٣) .

بل انه يحجم عن قتل « هودر » لأنه منحه ثقته ، ويأسف عليه بعد قتله له للسبب نفسه .

هذا هو « هوغو » كما يصفه لنا « سارتر » . فهل يعلمنا عن طريق هذا الوصف التخاذل والجن ؟ وهل في وصف هذا النموذج من الحزبيين من حرج ؟ افلا يريد عن طريق ذلك انه يفضح حقيقة امثاله من المثقفين الذين يتطوعون لجلال الأعمال الحزبية بدافع شبه مرضي ؟ افلا يريد ان يقول لنا ما قاله « هودر » لهوغو : « ليس خير الاعمال ما يكلفك اكثر ، وإنما خيرها ما تصيب فيه نجاحاً أوفر . » ، وان يبين لنا ان بعض البطولة الظاهرية تعبير عن جن دفين وكره للحياة والاحياء ؟ افلا يكشف لنا عن أولئك الذين يريدون ان يبرهنوا لأنفسهم انهم

تفصل بين وجوده ووجود مجتمعه ، وكيف يرى على العكس أن كل عاطفة لديه ، وكل تفكير ، وكل سلوك تعكس وضعه الاجتماعي .

وهكذا يبين في روايته أن كلاً من «هودر» و«لويس» وهما من قادة الحزب الشيوعي في إيليريا ، يصنع آراءه حراً مختاراً ، ولكنه في الوقت نفسه يتأثر بالمرحلة التاريخية التي تجتازها بلاده . فلقد كان لويس على خلاف مع «هودر» في البداية ، ولكنه في نهاية الأمر ، عندما أخذت الجيوش السوفييتية تقترب ، انتهى مع بقية قادة الحزب إلى الأخذ بوجهة نظر «هودر» ، لأن المرحلة التاريخية أصبحت تقتضي ذلك ، ولأن وعيه لهذه المرحلة التاريخية قد تمّ بفعل عمل ذاتي حر . ولا يعني هذا ، كما قد يُظن ، أن الإنسان غير مسئول عن أفعاله ، ما دامت محكومة بالظروف الاجتماعية ، وأنه غير مسئول عن آرائه ما دامت وليدة المرحلة التاريخية . وما يريد «سارتر» هو العكس تماماً . إنه يبين مسؤولية الفرد الكبير : ويرى أن كل عمل يقوم به يضيف شيئاً جديداً إلى كيانه ومصيره ويخلقه خلقاً جديداً . فهو يتكوّن بتأثير أفعاله ، وليس كائنًا مكوّنًا منذ البداية . وهو عندما يعمل ويختار لنفسه يختار للآخرين في الوقت نفسه : أي يشرع مبادئ عامة . « فالفرد هو الأرض كلها » . وهو وإن كان لا يستطيع دوماً أن يفعل ما يريد ، لأن الظروف الاجتماعية تؤثر فيما يفعل ، مسئول مع ذلك عما يفعل وعن حاله ومصيره ، بل لا يفعل ما يفعل إلا وهو يريد . إنه لا يتأثر بالظروف تأثر المنفعل القابل ، تأثر الحجر الجامد ، وإنما يتأثر بها تأثر الفاعل الذي يعطي لهذه الظروف معنى ويقبلها أو لا يقبلها . فهو الذي يجعل من نفسه شيوعياً أو عاملاً أو ثورياً . وهو مسئول عن هذا الاختيار . « فهو ملازمٌ مقيدٌ كلياً ، وهو حرٌّ كلياً » . ولا نريد أن نسترسل في هذا البحث عن الحرية والتقيّد عند «سارتر» ، فهو بحث يستنفد الصفحات الطوال . وحسبنا أن ندرك من وراء ما ذكرنا دقة فكرته ، وأن نرى من أي منظور ينظر إلى المشكلة التي تعنينا ، مشكلة الهدف والوسيلة ، في روايته .

على أن هذا لا يعني «سارتر» من الملامة : فهو دوماً يعرض أفكاراً في رواياته يصعب على القارئ العادي أن يفهمها كما يريد هو ، وكثيراً ما تُفهم على عكس ما يريد . ومهما

نبرىء «سارتر» تظل هنالك حقيقة ينبغي ألا ننساها : وهي أن في كل رواية اتجاه لا بد أن يفهمها القارئ من خلاله ، وأن فيها خطوط قوى ، إن صح التعبير ، (كخطوط القوى في ساحة مغناطيسية) تجعل القارئ ينجذب إليها فيدرك الرواية من منظارها . وهذا الاتجاه وتلك الخطوط في روايات «سارتر» توجه القارئ غالباً ، والقارئ العادي خاصة ، إلى غير الوجهة التي يريد «سارتر» . ولا بد من كثير من التأويل والتفسير حتى يستطيع المرء أن يعي باطن الأمور ويُدع ظاهرها : بما يعرض قراءه لكثير من الانحراف ، وبما يعرض أتباعه أيضاً ، كما حدث فعلاً في مقاهي «فلور» و«مايبيون» وكهوف سان جرمان دي بري ، إلى حمل آرائه على غير محلها والانطلاق بها إلى غير مقعدها . وهكذا نراه يقضي معظم نشاطه في مد وجزر ، في أفكار يعرضها عرضاً موهماً ملتبساً ، ويضطر بعد ذلك إلى شرحها والدفاع عنها ودفع التهم دونها . وهذه الظاهرة تضطرنا ، فيما نعتقد ، إلى الظن أن في أفكار «سارتر» تناقضاً باطنياً أصيلاً في بعض الأحيان ، وإن كان ذلك التناقض يأتيها من تناقض الحياة نفسها والتباس تياراتها : وسارتر حريص قبل كل شيء على أن يعرض الحياة في تناقضها ونقصها . على أن لنا عودة إلى هذا كله ، وكل ما قلناه دون شك في حاجة إلى فضل تفصيل .

عبد الله عبد الدائم

دمشق

صدر حديثاً

الافواه

مجموعة قصص لـ

عبد الرحمن الربيعي

منشورات دار الآداب

سارتر كما عرفت

بقلم سيمون دوبوفوار



صدر اخيرا في باريس كتاب هام للمؤلفة الوجودية الكبيرة سيمون دوبوفوار بعنوان « مذكرات فتاة رصينة » وفي هذا الكتاب فضل طلي عبرت فيه الكاتبة عن ارائها بجان بول سارتر حين عرفت عليه وقبل ان يصبح زوجها . ونشر « الاداب » فيما يلي هذا الفصل الهام من الكتاب الذي يصدر في الشهر القادم عن دار العلم للملايين مترجما الى اللغة العربية .



او كلمة او انفعال او فكرة مسبقة ، ولا يتركه قبل ان يستوفي اسبابه ومسبباته ومختلف معانيه . ولم يكن يتساءل عما كان يجب التفكير به ، او ما كان التفكير به نافذا او ذكيا ، وانما كان يهتم بما كان يفكر به في الواقع . وكان يثير دائما اهتمام الاشخاص الذين لم يكونوا ينفرون من الجدة ، لانه لم يكن يقع في « الطابعية » لعدم تكلفه الابتكار . وكان ذهنه العنيد الساذج يلتقط الاشياء في ذروة حيويتها وتدققها . وما كان اضيق عالمي الصغير ازاء هذه الدنيا الفنية ! ولقد استشعرت مثل هذه المذلة ، فيما بعد ، حين رايت بعض المجانين الذين كانوا يبحثون في برعم زهرة علما معقدا من المؤامرات المظلمة !

وكنا نتحدث عن اشياء كثيرة ، وخصوصا عن موضوع كان اكثر ما يثير اهتمامي : انا نفسي . لقد كان الآخرون ، حين يحاولون شرحي ، يلحقونني بعالمهم . ومن اجل هذا كانوا يفيظونني ، اما سارتر فقد كان يحاول على العكس ان يوضعني في نظامي بالذات ، فكان يفهمني على ضوء قيمي ومشاريعي . وقد استمع الي بغير حماسة حين رويت له قصتي مع « جاك » . لقد كان عسيرا على امرأة ربيت على شاكلتي ان تتجنب الزواج : ولكن سارتر لم يكن يرى في الزواج شيئا عظيما . ومهما يكن من امر ، فقد كان علي ان احفظ في نفسي بكل ما كان موضع الاحترام في نفسي : حبي للحربة وللحياة وفضولي وارادة الكتابة . وهو لم يكنف بتسجيبي في هذا المشروع فحسب . بل اقترح ان يساعدني فيه . وكان يكبرني بعامين - افاد منهما كثيرا - فكان اعظم علما مني بكل شيء . ولكن تفوفه الحقيقي الذي كان يبرز لعيني انما كان يكمن في هذه الحماسية الهادئة المزنة التي كانت تدفعه نحو تلك الكتب التي كان ينوي تأليفها . لقد كنت احسبني شاذة

حين بشرني سارتر على باب « السوربون » بانني نجحت في امتحان « الاغريغاسيون » اضاف يقول : « ابتداء من الان ، سأتعهد امرك بنفسي » . وكان يميل الى الصداقات النسائية . وحين لمحتة للمرة الاولى في « السوربون » كان يرتدي قبعة ويتحدث بلهجة حيية مع فتاة طويلة خفيفة كنت اجدها قبيحة جدا ، وسرعان ما تخلى عنها ، وارتبط بفتاة اخرى اجمل منها ، ولكنها كانت توقعه في الارتباك ، فما لبث ان اختصم معها . وحين حدثه « هيربو » عني ، ابدى رغبته في معرفتي . وها هو ذا الان مسرور جدا بان يتمكن من الاستئثار بي . اما انا ، فيخيل الي الان ان جميع الاوقات التي لم اقضها معه كانت اوقانا ضائعة . وفي الايام الخمسة عشر التي اسنفرقها الاستعداد لامتحان الشفهي لم نفترق الا للنوم . وكنا نقعد السوربون لنقدم الامتحان ونستمع الى دروس زملائنا . وكنا نخرج مع « نيزان » وزوجته ، ونشرب الخمر في « بالزار » مع « ارون » و « بولينزر » الذي كان قد تسجل في الحزب الشيوعي . وكنا غالبا ما نتنزّه معا . وكان سارتر يشتري لي ، عند ارسفة السين ، الكتب التي كان يفضلها ، ويصحبني مساء لمشاهدة افسلام « الكوبوي » التي كنت احبها . ونجلس على ارسفة المقاهي لنحدث ساعات طويلة .

وكان « هيربو » قد وصفه لي بقوله « انه لا ينقطع عن التفكير » ولكن هذا لم يكن يعني انه يفرز في كل لحظة اقوالا ونظريات . فقد كان يكره التحذلق كرها شديدا ، ولكن ذهنه كان متيقظا ابدا . كان جهل الخدر والنعاس والفرار والهدنة والحذر والاحترام . وكان يهتم لكسل شيء ولا يعتبر اي شيء مبتوتا بامره . وكان اذا ما واجه شيئا ينظر اليه بصراحة بدلا من ان يتجنبه لصالح خرافة

لاني لم أكن أتصور أن أعيش من غير أن أكتب . اما هو فلا يعيش الا ليكتب .

وبكل تأكيد ، لم يكن معولا على أن يعيش حياة مكتب ، فقد كان يكره الروتين والتدرج والاعمال والبيوت والحقوق والواجبات وكل شيء رصين في الحياة . وهو لا يكاد يهضم فكرة أن تكون له مهنة وزملاء ورؤساء وقواعد تراعى وتفرض ولن يكون ابدا رب أسرة حتى ولا رجلا متزوجا . لقد كان يحلم في ذلك العهد الرومانتيكي وفي اعوامه الثلاثة والعشرين بالرحلات الكبيرة : فيؤاخي الحماليين في مرفأ القسطنطينية ، ويثمل مع الناس في المقاهي الرخيصة ، ويطوف حول العالم فلا يلقى من يحافظ معه على سره . انه لن يزرع جذوره في اي ارض ، ولن يربك نفسه بأي شيء يمتلكه : وليس ذلك لكي يظل على استعداد ، من غير جدوى ، بل من أجل أن يظل شاهدا على كل شيء . ان جميع تجاربه يجب ان تفيد كتبه ، وقد كان يبعد بلا هوادة كل تجربة قد تنقص من قيمة هذه الكتب . وقد تناقشنا هنا طويلا . فقد كنت معجبة ، نظريا على الاقل ، بخرق القوانين الموضوعة والحيوات الخطرة والبشر الضائعين والاسراف في شرب الكحول وتناول المخدرات وتعاطي الحب . وكان سارتر يذهب الى ان كل اسراف هو عمل مجرم حين يكون للانسان شيء يقوله . وقد كان الاثر الفني، الاثر الادبي غاية مطلقة في نظره ، وكان هذا الاثر يحمل في

ذاته سبب وجوده ، وسبب وجود خالقه بل وحتى سبب وجود الكون كله ، ولو لم يقل هذه العبارة الاخيرة ، وان كنت اظن انه مقتنع بها . وكانت المجادلات أليتا فيزيقية تدعوه الى هز كتفيه استخفافا . وكان يهتم بالقضايا السياسية والاجتماعية ، ولكن عمله هو كان ان يكتب ، وكل شيء آخر يأتي في الدرجة الثانية . وألحق انه كان في تلك الفترة فوضويا اكثر منه ثوريا . وكان يجد المجتمع على ما كان عليه شيئا محققا ، ولكنه لم يكن يحتقر ان يحتقره . وكان ما يدعوه « جمالية المعارضة » يلائم كل الملاءمة حياة البلاء والقدرين ، بل يوجبها : فلو لم يكن هناك ما يحتاج الى المكافحة ما كان الادب شيئا عظيما .

وقد وجدت صلة نسب قوية بين موقفه وموقفه . فانه لم يكن في مطامحه اي تكلف للظهور ، وانما كان يبحث عن السعادة في الادب . لقد كانت الكتب تدخل في هذا العالم العارض الى حد يرثى له ضرورة تعود فتندفق على مؤلفها، فينبغي له ان يقول بعض الاشياء ، واذ ذلك يصبح مبررا كل التبرير . وكان على قدر كاف من الصبا ليتأثر بشأن مصيره حين كان يسمع نغم « ساكسون » بعد ان يكون قد شرب ثلاثة اقداح من المارتيني . ولكنه كان يقبل ان يغفل اسمه لو لزم الامر : المهم ان تنتصر افكاره . لا ان تنتصر اعماله الخاصة . ولم يكن قط ليقول لنفسه انه كسان « احدا » وان له « قيمة » ، بخلاف ما كان يحدث لي . ولكنه

كان يعتقد ان حقائق هامة قد انكشفت له ، وان مهمته ان يفرضها في العالم . وقد اطلعتني على مذكرات ومحادثات . وحتى بعض الفروض المدرسية ، التي كان يؤكد فيها بعناد مجموعة من الافكار كان انسجامها وجدتها يدهشسان اصدقائه . وكان قد عرض هذه الافكار بصورة منظمة بمناسبة تحقيق قامت به مجلة « لينوفيل ليتيرير » ، فبرزت منها فلسفة برمتها لم تكن لها اية علاقة بتلك التي كانوا يدرسونها اياها في السوربون :

« أنه لا كبر تناقض في الفكر الا يستطيع الانسان الذي تتلخص مهمته في ان يخلق الضروري ، ان يرتفع هو نفسه الى مستوى الكائن ، شأنه في ذلك شأن العرافين الذين يتنبأون بالمستقبل لسواهم ، لا لانفسهم . ومن أجل هذا ارى في اعماق الكائن الانساني ، كما في اعماق الطبيعة . الحزن والضجر . وليس مرد ذلك أن الانسان لا يفكر بنفسه ككائن ، فالواقع انه يبذل في ذلك قصارى جهده . ومن هنا منشأ فكرتي « الخير » و « الشر » فكرتي الانسان المفكر بالانسان . وانهما لفكرتان عابثتان . وعابثة ايضا هي فكرة الحتمية التي تحاول محاولة تبعث على الفضول ان تحقق تركيب الوجود والكائن . اننا احرار الى اي حد نريده . . . ولكننا مع ذلك عاجزون . اما ما يبقى بعد ذلك من ارادة القدرة والعمل والحياة فليس الا ايدولوجيات عابثة . فليس هناك في اي مكان ارادة القدرة ، لان كل شيء اضعف مما ينبغي ، وجميع الاشياء تميل الى الموت . والمغامرة هي على الاخص خدعة ، اقصد ذلك الايمان

بمصادفات تتحد بالضرورة . ان المغامر انسان حتمي غير منطقي يفرض في نفسه انه حر . »

وينهي سارتر آراءه مقارنا جيله بالجيل الذي سبقه : « اننا اكثر شقاء ولكننا اجدر بالعطف والحب . »

وقد اضحكيني هذه العبارة الاخيرة . ولكنني ادركت وانا اتحدث الى سارتر غنى ما كان يسميه « نظرية العرض » التي كانت تحوي بذور آرائه عن الكائن والوجود والضرورة والحرية . واصبح بديها عندي انه سيكتب يوما كتابا فلسفيا ذا شأن . غير انه لم يكن يعتبر مهمته يسيرة ، لانه لم يكن ينوي تأليف كتاب نظري وفق الاصول التقليدية . لقد كان يجب سبينوزا وستاندال على قدر المساواة ويرفض

فصل الفلسفة عن الادب . ولم يكن العرض في نظره فكرة مجردة ، بل كان بعدا حقيقيا من ابعاد العالم : فمن الواجب اللجوء الى جميع مصادر الفن ليشعر القلب الانساني بهذا « الضعف » الذي كان يلحظه في الانسان والاشياء . ولقد كانت هذه المحاولة في ذلك العهد شاذة جدا ، اذ كان من المستحيل استلهم اي طراز او اي نموذج . ويقدر مسا ادهشني فكر سارتر بنضجه ، اذاني شذوذ المحاولات التي كان يعبر بها عنه ، وكان يلجأ الى الخرافة والاسطورة ليقدم

حالة التوهج . وسوف اتمكن معه من ان اقسامه كل شيء دائما .

وحين تركت سارتر في مطلع شهر آب ، كنت اعلم انه لن يخرج من حياتي بعد ابدا .

سيمون دو بوفوار

دار الآداب

تقدم

الطبعة الجديدة من مؤلفات

روجيه غارودي

● ماركسية القرن العشرين ترجمة نزيه الحكيم

● منطف الاشتراكية الكبير ترجمة ذوقان فرقوط

● البديل ترجمة جورج طرابيشي

● مشروع الامل

صدر حديثا

فكرته بحقيقتها الفريدة . ولم يكن يأخذه القلق لذلك ، فان اي نجاح لم يكن على اية حال كافيا ليكون اساسا لثقتي في المستقبل . كان يعرف ما الذي يريد ان يعمل ، وكانت الحياة امامه ، وسوف ينتهي به الامر الى القيام به . ولم اكن اشك في ذلك قط : لقد كانت صحته ومزاجه الرضي يصمدان امام جميع المحن . ولا ريب في ان يقينه كان يغطي عزما جذريا لا بد ان يؤتي ثماره ذات يوم بطريقة ما .

كانت هذه هي المرة الاولى التي اشعر فيها بان انسانا يستولي علي فكريا . وقد كنت اقيس نفسي بسارتر كل يوم ، فأجد اني لا وزن لي ازاءه في المناقشات . وقد عرضت له ذات صباح في حديقة اللكسمبورغ ، بالقرب من نبع « مديسيس » هذه الاخلاقية المتعددة التي صنعتها لنفسي لابرر الاشخاص الذين كنت احبهم ولكني لم اكن اريد ان اشبههم ، فاذا هو يحطمها شر تحطيم . وقد كنت حريصة على هذه النظرية لانها كانت تتيح لي ان اتخذ قلبي حكما للخير وللشر . وقد جادلته وانا اتخطط طوال ثلاث ساعات ، وكان علي بعد ذلك ان اعترف بهزيمتي ، ثم انني لاحظت في انثناء النقاش ان كثيرا من آرائي لم تكن تعتمد الا على نزعات متغرضة او على تضليل او على عناد ، وان حججي كانت عرجاء ، وان افكاري كانت مضطربة . وقد سجلت في مذكراتي « لست بعد على يقين مما افكر به ، بل لست على يقين ان كنت افكر حقا ! » واصبحت اشد ميلا لان اتعلم مني لان ابرز . على انه كان حادثا جديا ، بعد تلك السنوات من الوحدة القاتلة ، ان اكتشف اني لم اكن « الفريدة » ولا « الاولى » : وانما كنت واحدة بين الاخريات وهي فجأة غير واثقة من قدراتها الحقيقية .

بيد ان همتي لم تثبط . صحيح ان المستقبل بدا لي فجأة أشق مما كنت اتصور ، ولكنه كان كذلك اوفر واقعية واكثر ضمانا . فقد رايت حقلا محددا يفتح امامي بمشكلاته ومهماته ومواده وآلاته ووسائل مقاومته ويحل محل امكانيات لا شكل لها . وكففت عن ان اتساءل : ماذا افعل ؟ كان امامي ان افعل كل شيء ، كل ما تمنيت في الماضي ان افعله : ان اكافح الخطأ وان اجد الحقيقة واقولها واضيء بها الدنيا ، بل وقد اساعد على تغييرها . وكنت بحاجة الى الوقت والجهد لافي ولو جزءا من الوعود التي قطعتها على نفسي : ولكن ذلك لم يكن ليرعيني . فلئن كنت لم اربح شيئا ، فان كل شيء يظل مع ذلك ممكنا .

ثم ان حظا كبيرا يوهب الان لي : انني لم اكن وحدي فجأة تجاه المستقبل . وقد كان الرجال الذين عرفتهم حتى الآن ، وتعلقت بهم — كجاك وهيربو — من غير نوعي : متحليلين غين مستقرين وكان فدرا مشؤوما يلاحقهم ، وكان ممن المستحيل ان اتعاطى معهم دون تحفظ . اما سارتر فكان يستجيب اتم الاستجابة لرغبات اعوامي الخمسة عشر : كان الانسان الصنو الذي اجد فيه جميع رغباتي وقد بلفت

فصل من كتاب :

أنا وسارتر والحياة...

بقلم : سيمون ده بوفوار
ترجمة عائدة مطرجي ادريس

صدر أخيراً في باريس كتاب رائع للادبية العالمية سيمون دوبروفوار تتحدث فيه عن علاقتها الفكرية والعاطفية بجان بول سارتر . وتلشر « الاداب » فيما يلي فصلا من هذا الكتاب الذي يصدر عن دار الاداب قريبا بعنوان « أنا وسارتر والحياة » .

كان اول ما اسكرني ، حين رجعت الى باريس في ايلول عام ١٩٢٩ ، حين عاد سارتر الى باريس ، في منتصف تشرين الاول ، بدأت .

حقا حياتي الجديدة .
وذا رني سارتر في مقاطعة « ليموزان » . وكان ينزل في فندق بول دور ، في سان جرمان لي بيل . ولكي نتفادى الاقارب كنا نلتقي في الريف على مسافة بعيدة من السوق . وبساي جنل كنت اطوي في الصباح البراري التي كانت ما تزال رطبة والتي سبق لي غالبا ان اجتررت فيها وحدتي بمرارة ! وكنا نجلس على العشب نتحدث . وما كنت لاتصور ، في اليوم الاول ، ان هذا الانشغال بعيدا عن باريس وعن رفائنا كان يمكن ان يكفينا . . وكنت قد اقترحت بان «نحمل كتبنا ونقرأ » . فحنق سارتر . وكان قد كنس ايضا جميع مشاريع نزهاتي . وكانت خضرة تلك الراعي تثير اعصابه ، فلم يكن يقبلها الا شرط ان ينسأها . فليكن . كان حسبي ان اشجع حتى تكف الكلمة عن ان تخيفني . فاستأنفنا الحديث البدوء في باريس . وما ليشت ان ادركت ان الزمن سيبدو لي اقصر مما ينبغي حتى ولو استمر هذا الحديث الى نهاية العالم . كان الصباح يبرز وكان جرس الفطور يدق . وكنت اذهب لاتناول طعامي عند العائلة . وكان سارتر يأكل خبزا مصللا او جبنة كانت ابنة عمي مادلين تضعها بصورة خفية في برج مهجور للحمام بالقرب من « البيت الاسفل » . كانت تحب الاشياء الروائية . وكان الاصيل ما يكاد يفتح حتى يقبل ، ويهبط الليل ، فيعود سارتر الى فندقه . وكان يتعشى بالقرب من تجار جوالين . وكنت قد قلت لاهلي اننا كنا نعمل في كتاب سيكون نقدا للماركسية . وكنت آمل ان اتملقهم بانارة كرههم للشيوعية ، ولكنني لم اقمهم قط . فبعد اربعة ايام من مجيء سارتر ، رأيتهم ينتصبون امام سراج الحقل حيث كنا جالسين . واقتربوا . وكان يبدو على ابي انه حازم ، ولكنه مرتبك بعض الشيء تحت قبعة المصفرة . وكان سارتر يرتدي فسي هذا اليوم قميصا ازهر اللون ، فقفز على قدميه والتحدي في عينه . فطلب منه والذي بلطف ان يفادر البلد . فالتاس يثرثرون وسلوكي السيء المكشوف يسيء الى سمعة ابنة عمي التي يسعون لزواجها . ورد سارتر بحيوية ولكن من دون ضجة كبيرة لانه كان مقررا الا يختصر رحلته ساعة واحدة .

واكتفينا بان نتواعد على اللقاء بمزيد من التخلي ، في بساتين الكستناء البعيدة . ولم يعد والذي الى محاولته ، وبقي سارتر اسبوعا اخر في بول دور . وفيما بعد اخذنا نتكاتب يوميا .

عندما قابلته ثانية ، في تشرين ، كنت قد صفت ماضي (١) . وانخرطت من دون تجفط في قصتنا . وكان على سارتر ان يذهب قريبا للخدمة العسكرية . وفي انتظار ذلك كان في اجازة . وكان يسكن في شارع سان جان عند جديده شويتزر ، وكنا نتلاقى في الصباح ، في الكسمبورغ الرمادي والذهبي . ولم تكن نفترق الا في ساعة متأخرة جدا من الليل . كنا نمشي في باريس ، وكنا نتابع كلامنا ، عن انفسنا ، عن علاقتنا ، عن حياتنا ، وعن كتبنا القادمة ، وكنا نحدد النقاط . واليوم يبدو لي ان اهم ما كان يدور في هذه الاحاديث ، لم تكن الاشياء التي كنا نقولها بقدر ما كانت تلك التي كنا نعتبرها « مستجابة » ولم تكن حقا كذلك : لقد كنا مخدوعين في كل شيء ، ولكي نحدد انفسنا يجب ان نستعرض هذه الاخطاء لانها كانت تعبر عن واقع : واقع وضعنا .

ولقد سبق لي ان ذكرت ان سارتر كان يعيش ليكتب ، وكان قد قطع على نفسه عهدا بان يكون شاهدا لجميع الاشياء وان يتصرف بها على ضوء الضرورة . اما انا فقد كنت مجبرة على ان اعير وعيي لروعة الحياة المتنوعة . وقد كان علي ان اكتب لانتزع وعيي من الزمن ومن العدم . وكانت هذه المهمات تفرض نفسها علينا بخصمية كانت تكفل لنا الانجاز . وكنا نتبنى التفاؤل « الكنتي » من دون ان ننص على ذلك لانفسنا . يجب عليك ، اذن تستطيع . وبالفعل ، كيف يتسنى للارادة ان تشك في نفسها حتى تتقرر تتأكد ؟ انه اذن شيء واحد ، ان يراد وان يعتقد . ثم اننا كنا وفقنا بالعالم وبانفسنا ، اما المجتمع ، فسي حالته الحاضرة ، فقد كنا ضده . ولكن هذا التضاد لم يكن فيه شيء من الشراسة . لقد كان يقتضي تفاؤلا متينا . كان ينبغي ان يصنع الانسان من جديد ، وهذا الصنع كان جزئيا عملا . ولم تكن نتصور ان نشارك في الخلق بطريقة غير الكتب . فالاعمال العامة كانت تضجروا .

ولكننا كنا نحسب ان الحوادث تجري حسب رغباتنا من دون ان يكون علينا ان نتدخل بها . وعلى هذه النقطة ، كنا ، في الخريف من عام ١٩٢٩ ، نشاطر اليسار الفرنسي كله في الارتياح . فالسلام كان يبدو انه مؤكد نهائيا وانتشار الحزب النازي في المانيا لم يكن يمثل سوى بداية حادث لا اهمية له . والاستعمار سيصفي امره في فترة وجيزة . فالحملة التي قام بها غاندي ، والانتماضة الشيوعية فسي اندونيسيا كانا يضمنان السلام . والازمة الهائلة الفريدة التي كانت تهز العالم الراسمالي كانت تنبئ ان هذا المجتمع لن يصمد طويلا . وكان يبدو لنا اننا بدأنا نعيش العصر الذهبي الذي كان يشكل في نظرنا حقيقة التاريخ الخفية والتي كانت تكفي بان تكشفه .

وكنا نهمل وزن الواقع على جميع مستوياته . ففي كل نشاط ، تكشف حربة ما ، وخاصة في النشاط الفكري ، لانها تترك مجالا ضيقا للتكرار . ولقد عملنا كثيرا ومن دون هدنة . كان علينا ان نفهم

(١) رويت قصة هذه التصفية في « مذكرات فناء رصينة »



سارتر وسيمون ده بوفوار : « ان تفاهنا قائم ما دمنا على قيد الحياة »

صافية . وقد قوى هذا الاعتقاد الحماسة التي كنا نرصدها للمستقبل . ولم تكن مستعبدين لاية مصلحة مجددة ما دام الحاضر والماضي ينبغي ان يتجاوزا نفسيهما بلا انقطاع . ولم تكن نتردد في ان نحاكم جميع الاشياء ونحاكم نفسيهما كلما كانت الظروف تدعونا لذلك . كنا ننتقد ذاتنا . وكنا ندينها بيسر لان كل تبديل كان يبدو لنا تقدما . ولا كان جهلنا يخفي عنا معظم المشكلات التي كان من الواجب ان نقتلها ، فقد كنا نكتفي بهذه المراجعات وكنا نعتبر اننا جسدان .

كنا نمشي طريقنا من دون اكرام ، ومن غير عفة ولا ارتباك ولا خوف ، ولكن كيف كان يمكننا الا نمش على الاقل بجواجز ؟ ذلك ان جيوبنا كانت في الحقيقة مسطحة جدا . كنت اربح معيشتي بتقني . وكان سارتر يصرف من ارث صغير ورثه من جدته لايه . كانت المخازن تطفح باشياء ممنوعة . وكانت امكنة الترف مسدودة في وجهنا . وكنا نواجه هذه المنوعات باللامبالاة وحتى بالاحتقار . ولم تكن من النساء على الاطلاق . اما اليوم فقد كانت الاشياء التي في متناول يدي والتي كنت المسها خصوصا هي التي تحمل ثقل الواقع ، وكان سارتر شبيها لي في ذلك : وكنت استسلم لرغباتي واهوائي ، حتى لم يعد في ما افرض به في رغبات عابثة . فلماذا ترانا تناسف لعدم ركوبنا سيارة في الوقت الذي كنا نقوم - ونحن ننتزه على قدمينا ، على طول بحيرة سان مارتان او على محطات بيرسي - باكتشافات كثيرة ؟ وعندما كنا ناكل في غرفتي خبزا وكبدة « ماري » الدسمة ، وعندما كنا نعيش في مطعم دوموري الذي كان سارتر يحب رائحة بيرته الثقيلة وكرنيه المخمر ، لم تكن نشعر اننا محرومان من شيء . وفي المساء ، في « الفلستف » و « الكوليجين » كنا نشرب الوانا كثيرة من الخمر الرخيص . وكنت احب كثيرا نبيذ

وان نكتشف من جديد . وكان لنا من الحرية حدس عملي غير قابل للرفض . وخطانا كان يكمن في اننا لم نحصرها في حدودها الدقيقة ولقد اخذ احدها بالآخر على غرار حمامة « كانت » ، فان الريح التي تصمد لها ، بدل ان تفيق تحليقها ، تستنهدا . فالشيء الممنوح كان يبدو لنا كمادة لجهودنا لا كتكليف لها . كنا نفكر باننا لا نتوقف على شيء . وهذا التكبر الروحاني كان مرجعه اولا الى عنف مشاريعنا . ومثله في ذلك مثل عمالنا السياسي . ان من يكتب ويخلق لا يجرؤ قط على ان يقوم بهذه المغامرة اذا لم يكن يتصور انه سيد نفسه المطلق وسيد غاياته ووسائله ، وجرأتنا كانت لا تنفصل عن الاوهام التي كانت تستندنا ، وكانت الظروف تيسرها معا . ولم يكن هناك اي عائق خارجي يجبرنا على ان نندفع ضد انفسنا . كنا نريد ان نعرف ، وان نعب . ووجدنا اننا منخرطان حتى الخناق في هذه الطريق وكانت حياتنا تحلق آمالنا بدقة شديدة حتى انه كان يبدو لنا اننا نحن اللذان اخترناها وكنا ننتبنا باننا سوف نخضعها دائما لغاياتنا . والخطر الذي كان يساعدنا كان يعجب عنا بؤس العالم . ومن جهة اخرى لم تكن في صميمنا نشعر بقيود تربطنا . لقد احتفظت بعلاقات طيبة مع اهلي ، ولكنهم فقدوا كل سلطة علي . ولم يعرف سارتر قط والده . ولم تكن امه ولا اولياؤه يجسدون في نظره القانون . وبمعنى اخر كان كلانا بلا عائلة ، وكنا قد صيبننا هذا الوضع في مبدأ . وكنا قد تشجعنا بعقلانية ديكارت التي نقلها الينا « ال » والتي اعتنقناها بالذات لانها تناسبنا . ولم يكن هنالك اي وسواس ، ولا اي احترام ، ولا اية ملازمة عاطفية تمنعنا ان نتخذ قراراتنا على ضوء العقل ورغباتنا . ولم تكن نرى في انفسنا شيئا من الكثافة او الاضطراب . كنا نعتقد اننا كنا وعيا مجردا واردة

العسل الفيكنسي وكوكيتل الشمس الذي كان من خصوصيات « بيلك دوغاز » بشوارع مونبارناس ، فعلا كان يستطيع ان يقدم لنا مقهى ريتز اكثر من ذلك ؟ لقد كانت لنا اعيادنا . وذات مساء في الفيكنسي، اكلت دجاجة غنية بينما كانت جوقة على مدرج تعزف لحنا شائعا ، وكنت اعلم ان هذه المادبة لم تكن لتبهرنني لو لم تكن فريدة ، وحتى مواردنا المتواضعة ، كانت في خدمة سعادتي . لم اليست المتعة المباشرة هي التي نبحث عنها في الاشياء الثمينة ؟ انها تساعد على ان تكون واسطة مع الآخر . وسحرها انما يضيفه عليها سحرة اخرون . وبالنظر الى تربيتنا القاسية وصرامة التزامنا الفكري ، كان رواد الفساذق اللغظة والرجال الذين يرتدون اللباس الاسباني والنساء ذوات الفسرو والدوقات واصحاب الالابن لايفرضون انفسهم علينا . بل اننا كنا نعتبر هذا العالم الجديد - الذي كان يستقل عهدا كنا نشجبه - تقلا للارض . كنت احس تجاه هؤلاء جميعا بشقفة ساخرة . وعندما كنت امر امام ابواب فوكس او ماكسيمس التي لايمكن اجتيازها ، كنت اقول لتفسي ان المبعدين هم اولئك البتورون عن الجموع ، المتفنيون في ترفهم وانانيتهم . وفي العموم لم يكونوا موجودين بالنسبة لي . فمميزاتهم وتفرهم لم تكن تنقصني اكثر مما كانت السينما والراديو يتقصان اليونانيين في القرن الخامس .

ولكننا لم تكن نشور ، لاننا كنا نعلم ان الاشخاص المتبرين لم يكن عندهم شيء ليمثلونا اياه . وفسادهم الفخم لم يكن يغطي الا افراقا .

لم يكن شيء اذا ليحدثنا ، ولا شيء يستعبدنا . فعلاقاتنا بالعالم ، كنا نحن اللذين نخلقها . والحرية كانت جوهرنا بالذات وكنا نمارسها يوما تلو الاخر بنشاط كان يحتل مكانا كبيرا في حياتنا : التسلية . وكان معظم الأزواج الجدد يعضون باللب والاساطير فقر ماضيهم المشترك . وكنا نركض اليهم باندفاع متزايد بمقدار مزاجنا النشيط وعيشنا الموقت في البطالة وسواء كانت اختراعاتنا مهازل او تقليدا او امثالا ، فقد كان لها دورها المحدد . كانت تحميننا من روح الوقار هذه التي كنا نرفضها بالقوة نفسها التي كان يرفضها نبشته ولاسياب متشابهة . ولقد كانت تخلف العالم اذ تلقيه في الخيالي وتتيح لنا ان نبقيه على مسافة منا .

ومن بيننا نحن الاثنين كان سارتر اكثرنا غنى . كان يؤلف اغاني شعبية واغاني للاطفال وقصائد هجاء وقصائد غزلية وخرافات سريعة وجميع انواع القصائد السريعة . واحيانا كان يفتيها على انغام شخصية ولم يكن يحتقر لا الجنس ولا الاشياء القريبة . كان يتسلل بالجناس وبترداد الحروف في جملة واحدة . لقد كانت طريقة ليتعود على الكلمات ويستقلها وفي الوقت نفسه يزيح عنها ثقلها اليومي . وكان قد استعار من « سينج » خرافة « المهرج » التائه الابدي الذي كان يقنع بقصص جميلة خيالية تفاهة الحياة .

وكانت صحتنا قوية ، وكانت لدينا استعدادات مرحة . ولكنني كنت لا اطيع المعاكسات . وكان وجهي يتغير ، وكنت انطلق على نفسي واحدا ، وكان سارتر ينسب لي شخصية مزدوجة . ففي الاوقات العادية كنت القندس ، ولكن في بعض الاحيان كان هذا الحيوان يتنازل عن مكانه لمراة شابة مفيظة بعض الشيء : الانسة بوفوار . وكان سارتر يحيك حول هذا الموضوع تنوعات كانت تنتهي دائما بان تسرني . اما هو ، فقد كان يتفق له غالبا - في الصباح عندما يكون الضباب كثيفا في رأسه ، او عندما تدفعه الظروف الى الغمول - ان ينصب عليه الاحساس بعدم اللزوم ، فكان يتراكم على نفسه كأنما كان يريد ان يعد من سيطرته ، وكان في هذه الحالة يشبه فيل البحر الذي كنا قد شاهدناه في حديقة الحيوانات والذي كان انه قد فتت نفسنا ، وكان حارس قد القى في خرطومه سطلا مليئا بالسلمك الصغير ، ثم قفز على بطنه ، واذا اكتسخته هذه السمكات الصغيرات ، رفع فيل البحر نحو السماء عينيه الصغيرتين والتائهتين وكان يخيل ان هذه الجثة الضخمة من اللحم كانت تحاول من خلال هذا الثقب ، ان تحول نفسها الى ابتهاج . ولكن حتى هذه

المصفة من الكلام كانت متنوعة عليه . وكان الوحش يتشاب ، وكانت دموع تسيل على جلده الزيتي . وكان يهدد رأسه ثم استرخى منهزما . وعندما كان العزن يجلل وجه سارتر ، كنا نزعج ان روح فيل البحر البانسة قد حلت فيه . وكان يتم هذا التغير بان يرفع عينيه الى السماء ، ويتشاب ويتهل من دون كلام . وكان هذا التمثيل يوقظ بهجته . وهكذا كانت امزجتنا تبدو لنا وكأنها قدر تعززه اجسادنا ، ولكن كاقعة نرتديها بدافع الفساد ونخلعها عن انفسنا بارادتنا . وفي فترة صبانا كله ، وحتى مابعد ، كنا نندفع الى الدراما - البسيكولوجية المتفتضة كلما كان علينا ان نواجه مواقف بغضه او صعبة ، كنا نبد لها وكنا ندفعها الى حدها الأقصى وكنا نهزأ بها وكنا نستشمرها طولا وعرضا وكان هذا يساعدنا كثيرا على ان نسيطر عليها .

وبهذه الطرق كنا نأخذ وضعنا الاقتصادي واذا التقينا في باريس ، حتى قبل ان نحدد علاقتنا ، منحناها على الفور اسما : هذا زواج لايشرك فيه الرجل امراته بحقوقه . . وكنا نملك هوية مزدوجة ، فقد كنا عادة موظفين غير غنيين ، ومن دون اطعام ومكتفين بالقليل . وكنت احيانا اعطني بزيتي ، فنذهب الى دار السينما في الشترليزيه او الى مرقص الكوبول ، وكنا انئذ صاحبي مليارات اميركيين . ولم يكن المقصود من ذلك اطلاقا تمثيلة هيسترية ، غايتها ان تقنعنا لساعات اننا كنا نذوق ملذات الاوسرين ، ولكن ذلك كان يعني تقليدا يؤكد احتقارنا للحياة الباذخة ، وكانت حلاتنا المتواضعة تملانا رضى ، ولم تكن الثروة تستطيع شيئا بالنسبة لنا . كنا نطالب بوضعنا ، ولكننا كنا في الوقت نفسه ، نقصد ان نهرب منه ، فالبرجوازيان الفقيران اللذان كناهما لم نكنهما حقا . ففي الوقت الذي كنا نمثل دورهما كنا نتميز عنهما .

ولقد رأينا كيف كانت اعتبر اعمالنا الروتينية ومن بينها مهنتي في التدريس كأنها تنكر ، فالتمثيل اذ يبعد حياتنا عن الواقع ، ينتهي بسان يقنعنا بأنه لايتحونا ، اننا لاننتسب الى اي مكان ولا اي بلد ، ولا اية طبقة ولا اية مهنة ولا اي جيل ، فحقيقتنا كانت خارج ذلك . كانت ترسم في الازل ، والمستقبل هو الذي سوف يكشفها : لقد كنا كاتبين ، وأي تحديد اخر لم يكن الا زيفا ، وكنا نفكر ان نتبع قاعدة الرواقين القدامى الذين راهنوا بكل شيء على الحرية ، ولما كنا بالجسد والروح نلتزم العمل الذي كان يتوقف علينا ، فاننا كنا نتحرر من جميع الاشياء التي لم تكن تتوقف عليه ، ولكننا لم نكن لنزهد فيها ، بل كنا اشد فهما من ان نتقبل ذلك ، غير اننا كنا نضعها بين هلالين . هذه الامبالاة ، وهذا الاهمال وهذا الاستعداد الذي كانت تسمح لنا به الظروف ، كان مسن المفري ان نخطأ مع حربة طافية ، ومن اجل ان نقضي على هذه الخدعة ، كان علينا ان نأخذ مسافات تجاه انفسنا : ولكننا لم نكن لنملك الوسائل لذلك ولا الرغبة على الاطلاق .

وكان من الممكن لنظامين ان يثيرنا : الماركسية وعلم التحليل النفسي . ولم نكن نعرفهما الا معرفة اجمالية فجأة ، واني لاندكر المعركة الحادة جدا في « البليز » بين سارتر وبوليتزر الذي كان يود ان يرد سارتر الى صفته « البرجوازي الصغير » ، ولم يكن سارتر يرفض الصفة ، ولكنه كان يصبر على انها لا تكفي لتحديد مواقفه . وكان يطرح مشكلة المفكر الشائكة ، المنحدر من البورجوازية ، القادر ، في نظر ماركس نفسه ، على ان يتجاوز وجهة نظره طبقته . في اية ظروف ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ وكان شعر بوليتزر الاحمر يشتعل ، كان يتكلم بتدفق ولكنه لم يتوصل الى اقناع سارتر ، ومهما يكن من امر فقد كان بوسع سارتر ان يستمر في منح الحرية حظا مادام لا يزال يعتقد بها الان ، ولكن تحليلا جادا كان يمكن ان يقلص الفكرة التي كنا نكونها عنهما ، فعندما اكرانا بالمال كان ترفا يمكن ان نمثله لانفسنا لاننا كنا نملك منه ما فيه الكفاية بحيث لم تكن تشكو العوز ولم تكن مقسورين على القيام باشغال شاقة ، ونحن مدينان بتفتحنا الفكري لثقافة ومشاريع هي في تناول طبقتنا وحدها . لقد كان وضعنا كمثقفين من مثقفي البورجوازيين الصغار هو

الذي يدفعنا الى الاعتقاد باننا غير مقيدين بشرط .

فلماذا هذا البذخ بالذات بدلا من سواه ؟ لماذا بقينا متيقظين بدلا من ان ننام في اليقين ؟ لقد كان باستطاعة علم النفس التحليلي ان يمنحنا اجوبة لو اننا استشرناه . لقد بدأ هذا العلم يغزو فرنسا وكانت بعض مظاهره تهتما ، ففي الامراض النفسية - العقلية كانت « غدة جورج دوماس » الموحدة تبدو لنا - كما تبدو لمعظم اصدقائنا - غير مقبولة . كنا نتقبل برضى الفكرة القائلة بان الامراض العقلية ، والحالات العصبية واعراضهما ذات تفسير يرتد الى طفولة المصاب : ولكننا كنا نتوقف هنا ، اذ كنا نرفض العلم النفسي التحليلي كمنهج لسبر اغوار الانسان الطبيعي ، لم تكن قد قرأنا لفرويد سوى كتبه في « تفسير الاحلام » و « الامراض العقلية للحياة اليومية » وكنا قد ادركنا الحرف بدل الروح ، فقد اجفلتنا هذه الكتب برموزها العقائدية وبتداعي الافكار الذي كانت تتميز بها . وكانت جنسية فرويد الجامعة تبدو لنا هديانا ، وكانت تصدم بروتستانتيتنا . وكنا نرى ان نظرية فرويد ، بسبب الدور الذي تسنده الى اللاوعي ، وبصلابة تفسيراتها الالية ، كانت تسحق الحرية الانسانية : ولم يكن من احد يرشدنا الى توفيق ممكن ، ولم يكن باستطاعتنا ان نكتشفه . وبقينا مجمدين في موقفنا العقلاني والارادي ، وكنا نفكر انه لدى الانسان الطبيعي تنتصر الحرية على عواقب الجروح والتقييدات والذكريات والتأثيرات ، واذ كنا طليئين عاطفيا من طفولتنا ، فقد بقينا نجهل طويلا ان هذه اللامبالاة تفسر بطفولتنا نفسها .

واذ كانت الماركسية وعلم النفس التحليلي لم يؤثرنا فينا الا قليلا ، بينما كان عدد كبير من الشبان يتبنونها ، فليس ذلك فقط لاننا لم تكن لدينا عنهما الا مبادئ اولية ، ولكن لاننا كنا لانرغب في ان ننظر الى انفسنا ، من بعيد ، بعيون اجنبية : كان يهمننا اولا ان نتطابق مع انفسنا .

وبدلا من ان نرسم نظريا حدودا لحريتنا ، كنا نهتم عمليا بان نحميها لانها كانت في خطر .

وحول هذه النقطة ، كان ثمة فرق كبير بين سارتر وبينني . وكان يبدو لي اعجوبة ان انتزع نفسي من ماضي ، وان اكنفي بنفسي وان اقرر شؤوني . وكنت قد امتلكت مرة واحدة والى الابد استقلالي الذاتي . ولن يكون ثمة شيء ليسلبيني اياه . اما سارتر فلم يكن يدخل الا مرحلة من وجوده كرجل كان قد تنبأ بها منذ زمن طويل باشمئزاز وكان في بدء فقدانه لا مسؤولية صباه الاول . كان يدخل الى عالم البالغين البقيض ، وكانت حرته مهددة لاضطراره اولا الى ان يقضي ثمانية عشر شهرا في الحياة العسكرية . ثم ان التدريس كان يترصده . وكان قد وجد مهربا له اذ كانوا يطلبون الى اليابان قارئا للفرنسية ، وكان قد وضع طلبه لتشرين ١٩٢١ ، وكان ينوي ان يبقى هنالك سنتين ، وكان يأمل ان يتعرف الى غربات جديدة ، وكان على الكاتب وراوي القصص

بالنسبة له ان يشبه « مهرج السينج » فهو لا يتوقف في النهاية في اي مكان ، او بالقرب من اي شخص . ولم يكن سارتر يؤمن بوحدة الزواج ، وكان يسر بعشرة النساء اللواتي يراهن اقل سخرية من الرجال ، ولم يكن يقر ، وهو في الثالثة والعشرين من عمره ، ان يرفض الى الابد تنوعهن الجذاب .. كان يشرح لي قائلا وهو يستعمل تعبيرا يعز عليه ، « ان العلاقة بيننا تعني حبا ضروريا ، وينبغي ايضا ان نعرف حبا غير لازم » ولقد كنا من نوع واحد ، وكان تفاهمنا سيظل قائما مادامنا على قيد الحياة ، ولا يمكن لاي غنى موقت ناتج عن لقاءات مع كائنات مختلفة ان يعوض عنه ، وكيف كان بإمكاننا ان نتجاهل بوعي سلم الاندهاشات والحسرات والحنين والمسرات التي كنا مؤهلين للاحساس بها ؟ كنا نفكر بذلك طويلا اثناء زهاننا . وذات مساء ذهبنا مع نيزان وزوجته لمشاهد « العاصفة على اسيا » في الشنزليزه . وبعد ان فارقناهما نزلنا مشيا الى حدائق « الكاروسيل » ، وجلسنا على مقعد حجري مستنديين الى احد اجنحة اللوفر ، وكان ثمة درابزين منفصل عن الحائط بمسافة ضيقة : وفي هذا القفص كان قط يموء ، كيف استطاع ان ينزل الى هنا؟ لقد كان اكبر حجما من ان يستطيع الخروج منه . وكان المساء بهبط حين تقدمت امرأة ويدها كيس من الورق فاخرجت منه فضلات اطعمت بها القط وهي تداعبه برفق . وفي هذه اللحظة اقترح سارتر : « لنوقع عقدا لستتين » ، وكان العقد يمكنني من ان اتدبر امري لابقى في سباريس خلال هاتين السنتين فنقصيهما في صميمية شديدة الى ابعد مايمكن ، وبعد ذلك كان ينصحني بان اطلب انا ايضا وظيفة في الخارج بحيث نبقى منفصلين سنتين او ثلاثا . ثم تلقي في مكان ما على الارض ، هي اثينا مثلا ، لنستأنف في فترة تطول او تقصر حياة مشتركة بعض الشيء ، فابدا لن نصبح غريبين احدهما عن الآخر ، وابدا لن ينادي احدهما الآخر عبثا ، ولن يكون ثمة ما يفوق هذا التحالف قيمة ، على انه ينبغي الا نبتعد الى قسر او عادة . وكان علينا باي ثمن ان نحفظ من هذا الفساد . ووضيت ، والفرق الذي كان يواجهه سارتر كان من دون شك يربطني ولكنه كان يمتحني في الابعاد ، وكنت قد اتخذت لنفسي قاعدة بان لا اغرق نفسي بالهموم المسبقة . فكلما كان الخوف يلم بي كنت اعتبره ضعفا وكنت اجهد بان احده ، وكان يعينني في ذلك ماكنت احسه مسن صلابة في كلمات سارتر ، فالشروع معه ، ليس قط ثرثرة مشكوكا بقيمتها بل لحظة من الحقيقة . فان كان يقول لي ذات يوم « اللقاء بعد اثنين وعشرين شهرا بالضبط في الساعة السابعة عشرة عند الاكروبول تاكدت اني ساجده عند الاكروبول في الساعة السابعة عشرة بالضبط ، بعد اثنين وعشرين شهرا . وبصورة عامة ، فان أية مصيبة لن تلحقني بسببه ابدا ، الا اذا مات قبلي .

ترجمة عائدة مطرجي ادريس

مهمة غير عادية

أبوالمعالي أبو النجاء

فلسفة الأدب عند سارتر

بقلم الدكتور محمد عبد الحليم



ضد أسرته أو قومه ، يدفعه الى عبادة الذات ، أو الخضوع للالهواء الفردية ، ويسمى ادبهم ادب « التنصل » . فالكتاب على وعي اجتماعي يشارك به في مسائل عصره . يقول سارتر : « اذا توصل المرء الى التفكير في ان المرء لا يهرب من طبقته بمشاعره الجميلة ، وانه لا وجود في اي مكان لشعور ذي امتيازات ، وان الاداب ليست اداب نبل طبقي ، واذا فهم ان خير وسيلة يصير بها المرء مغبونا في عصره ان يستدبره ، او ان يزعم انه يعاونه ، وان المرء لا يتعالى بعصره حين يهرب منه ، بل حين يواجه التبعة فيه بقصد تغييره ، أي حين يتجاوزها الى المستقبل الاقرب ؟ حين يفهم ذلك كله ، يكتب للجميع ، ومع الجميع ، لان المسألة التي يبحث عنها بوسائله الفنية هي مسألة الجميع » .

ومن المشهور الذي لا نريد ان نطيل فيه هنا ان سارتر يعفي الشاعر من الالتزام ، شأنه في ذلك شأن جمهرة نقاد الغرب . ويعتمد في ذلك على مفهوم الشعر الفئائي الحديث فالشاعر يعتمد على الصور ، لا على الشخصيات والاحداث ، وتعتمد الصور على قوتها الايجابية في الالفاظ والجميل ، على حسب موسيقاها أو على حسب دلالاتها في القرائن ، أو على تراسل الحواس في هانيها ، وما الى ذلك من الوسائل التي بسطها الرمزيون . وبذلك تصبح الكلمات في التصوير الشعري اشبه بالالوان في الرسم ، أو الانغام في الموسيقى ، فتسيطر على العواطف ، وتنفذ فيها ، وتصبح بذلك لها كثافة الاشياء ، كلوحة الرسام . وتعدد دلالاتها الى ما لا نهاية له كالأشياء ، فتطغى بذلك من كل جهة على العاطفة التي اثارتها . فاللغة الشعرية ليست في نفسها وسيلة لمعان تخدمها ، ولكنها غاية في ذاتها . ذلك ان الشاعر يخدم الكلمات اكثر مما يستخدمها ، ويقصر التركيب النحوي كما تقصر الدلالات الوصفية للغة ، عن ان تفسر سر التصوير الجمالي في الشعر ، على حين يشف النشر في سر عن قصد المتكلم . ولتوضيح ذلك نضرب مثالا ما اذا قلنا : ان ابن ذهب الخادم ؟ فان قصدنا توضيح في سر ، لان الكلام وسيلة لمعنى محدد . ولنقرن هذا المثال بهذا الاستفهام الشعري الذي يورده « سارتر » ، مستشهدا بيتين للشاعر الرمزي الفرنسي « رامبو » ، ترجمناها في هذا البيت : يا للفصول ! وبالشم قصور ! من لي بنفس غير ذات قصور؟! ثم يعلق سارتر على هذا الاستفهام الشعري قائلا : « ليس ثم مسؤول بتوجه اليه الشاعر بالاستفهام ، ولا سائل ، اذ الشاعر غائب وراء تعبيره ، ولا يسمح الاستفهام هنا بجواب ، أو بالاحرى : في الاستفهام نفسه الاجابة . او هل هو استفهام تقريرى ؟ لكن من الحق الاعتقاد في ان

الخاصتان الجوهريتان لفلسفة الادب عند سارتر تنحصران في ان الادب الذي يدعو اليه هو ادب التزام اولاً ، ثم هو بعد ذلك ادب مواقف . وحول الالتزام تدور أكثر قضايا سارتر العامة في فلسفة الادب ، وحول المواقف تتركز اكثر الخصائص الفنية التي تتطلبها دعوة الالتزام .

واذا التمسنا تعريفا عاما للادب الملتزم عند سارتر فعلى ان نرجع الى هذه الجمل التي نترجمها من مقال له عنوانه : تأميم الادب : « لأشك ان العمل الادبي واقسع اجتماعي ، وعلى الكاتب - حتى قبل ان يتناول القلم - ان يكون على اقتناع به ، وحقا عليه ان تتخلل المسؤولية كل جوانب نفسه ، فهو مسؤول عن كل شيء : عن الحروب الكاسية أو الخاسرة ، وعن صنوف التمرد وانواع الردع ، وهو شريك الظالمين اذا لم يكن حليفا طبيعيا للمظلومين ، لا لانه كاتب فحسب ، بل ولانه كذلك انسان ، وهذه المسؤولية عليه ان يحياها وان يريدها (وبالنسبة له يجب ان تكون الحياة والكتابة شيئا واحدا - لا من أجل ان الفن انقاذ للحياة ، ولكن لان الحياة تعبير عن مشروعات ، وقد اختار هو الكتابة مشروعاً له ..) . وعليه ان يلتزم في الحاضر فليس له ان يتنبأ بمستقبل بعيد يمكن ان يحكم عليه بعد بمقتضاه ، ولكنه عليه ان يتعلق بالمستقبل القريب اولاً فأول .. . وليخلق الحاجة الى العدالة والحريّة والتضامن ، وليجتهد بعد ذلك في اشباع هذه الحاجات .. . لم اعتقد قط ان المرء ينتج بالشاعر السيئة ادبا طيبا ، ولكني اعتقد ان الشاعر الصالحة ليست معطاة سلفا أبداً ، وعلى كل امرئ بدوره ان يخترعها » . ولا يصح ان تستهوي الكاتب النزعات الفردية ، بل عليه ان يمثل ذاتية الوعي الاجتماعي . ذلك ان الكاتب يخوض نفس المغامرة التاريخية التي يخوضها جمهوره العيني ، وموقفه موقفهم ، متى وضع في حسابانه الا تطفئ ابدا مطالب فئة او طبقة على مطالب غيرها من الفئات والطبقات . وتوحد الكاتب مع قرائه في المغامرة التي يصورها في ادبه بحمله على ان يتحدث عن نفسه في حديثه عنهم ، ووفقاً لتعبير سارتر ، لن تدفعه - حينئذ - « كبرياء ارسقراطية من أي نوع على ان يأبى اتخاذ موقف مما يجري في مجتمعه ، ولهذا لن يستهويه التحليل فوق عصره ليشهد بما هو عليه امام الابدية » ؟ بل يصور شخصياته الادبية مغمورة في وعي العصر ومشكلاته وبيرا من النزعة الفردية التي تحمل كثيرا من الكتاب على وصف جوانب نفسية معزولة ، لا يجد فيها القارئ سوى نفسه بوصفها وحدة مستقلة عن المجتمع والاسرة والوطن ، وهنا يذكر سارتر مؤلفات الكتاب الذين يروضون القارئ



القاريء ان تتلاشى ، فيدخل العمل الادبي في سلسلة الامور الموجهة سلفا وجهة تحكيمية . والكتابة بمثابة تعافد حر كريم بين القاريء والكاتب ، اساسها الثقة المتبادلة بينهما ، ولا يتصور بحال ان يطلب الكاتب من القاريء - في عمل فني ناضج - ان يسوغ استخدام الحرية في اجزائه الظلم ، او تصويب الاستبعاد . ويتحدى سارتر حصومه ان يذكروا له قصة واحدة جيدة في الادب العالمي كانت غايتها خدمة الاضطهاد ، او كتبت ضد السود ، او ضد العمال ، او ضد الشعوب المحتنة . ويقول سارتر : « من الممكن ان تتخيل قصة جيدة مؤلفها امريكي اسود ، حتى لو كانت تفيض بفيض البيض ، اذ حربه جنسه هي التي ينادي بها من وراء هذا البغض . وبما انه يدعوني لاتخاذ وقفا كريما ، فلن احتمل - وانا على وعي بحريتي الخالصة - ان اكون بعض هذا الجنس الظالم ، بل اقف ضد الجنس الابيض ، بل ضد نفسي انا بوصفي جزءا منه ، لا هيب بالاحرار جميعا كي يطلبوا بتحرير ذوي الالوان . اذ في اللحظة التي اشعر فيها بان حريتي مرتبطة بحرية الآخرين من الناس رباطا لا ينفصم ، لا يمكن ان يتطلب مني ان استخدمها في تصويب استبعاد بعضهم لبعض » .

وليس من الضروري ان يبحث الكتاب معا او منفردين عن مذهب فكري يؤدون من خلاله رسالتهم الادبية ، بل يجب ان يكونوا من المرونة ، ويسر التجاوب مع الحالات الاجتماعية ، بحيث يظل ادبهم هو المذهب الفكري في ذاته ، عن غير متابعة لما هو خارج عن دائرته ، لان الادب يلتزم كي يستنير ، دون اغفال للموقف التاريخي وللمواهب . وهذه المجموعة التركيبية التي يتألف منها الادب ذات قطاعات مختلفة في العمل الادبي . فبعض هذه الاعمال يقف عند الحول الواضحة للظواهر ، وبعضها الاخر يتعمق الى ابعاد من هذا الظاهر في حلول عميقة ، تجمعها كلها « الوحدة الخالقة للعمل الادبي » ، وهو الخلق الحر . ويضرب سارتر لذلك مثلا قصة « الطاعون » لالبير كامو ، فهي في وصفها السطحي وصف رائع لمدينة اصبحت بالطاعون ، ووراء هذا الظاهر معان عميقة ، فيمكن ان تكون تصويرا لحياة الفرنسيين ايام احتلال الالمان لبلادهم ، واعمق من هذا ان تكون رمزا لموقف الانسان في المجتمعات الحديثة ، وهذا الموقف بذاته متعدد المعاني ، وتتضح هذه المعاني اكثر لو وازن القاريء بين قصة الطاعون ، وبين المسرحية التي حول البير كامو نفسه قصته اليها بعنوان « حالة الحصار » واصدرها عام ١٩٤٨ ، وهذا التعدد للمعاني في نطاق وحدة العمل الادبي الخالقة ، يشبه التناقض في دائرة الوحدة التجميعية ، شأنه شأن الروح ، في اعماقها المختلفة وفي وحدتها في آن ، ويدعوه سارتر : « الكلية المسلوقة الكلية » اي الكلية المجزأة . فالالتزام يستتبع حيوية العمل الادبي في ارتباطه بالعصر وملابساته وتوجيه الوعي فيه وجهة انسانية غير مشروطة . ولا يستلزم ذلك سطحية العمل الادبي ليقف عند نضائج مباشرة ، او سوق الحكم ، او التعبير عن البنيات الصالحة في صورة مواظ ، لانها في ذاتها ، وعن طريق مباشر ، لاتخلق ادبا .

وينتج عما سبق الا يتوجه الكاتب الى القاريء بوصفه فردا من افراد العالم ، ولا للانسان المجرد في جميع العصور ، غير محدد بتاريخ ، كما فعل كثير من الكتاب الذين يهلون مسائل عصرهم تعلقا بالخلود ، وخوفا من ان ينتهي ادبهم بانتهاء المسائل التي اتخذوها موضوعا

« رامبو » اراد ان يقول ان كل الناس ذوو نقائص ، او على حد تعبير اندريه بريتون في شأن « سان بول رو » : « لو اراد ان يقول ذلك لقاله ، وفي الوقت نفسه ، لم يقصد الى بيان معنى اخر سوى هذا . فلم يفعل سوى ان صاغ استفهاما مطلقا ، ومنح تعبيراً جميلاً منبعثاً من روحه وجوداً استفهامياً ، وبذا صار الاستفهام شيئاً من الاشياء . » ولا ينبغي ان نفهم من ذلك ان سارتر يقطع كل صلة بين الشاعر والحياة . فقد يكون مبعث التجربة الشعرية الانفعال والعاطفة الذاتية نفسها ، ثم يقول سارتر : « ولم لا يكون مبعثها كذلك الغضب ، والحنق الاجتماعي ، والحفيظة السياسية ، ولكن كل هذه العواطف لاتتضح دلالتها في الشعر ، كما تتضح في رسالة هجاء او رسالة اعتراف » . فوسائل الشاعر الفنية تجعل عمله غير اجتماعي بطبيعته ، على نقیض الكاتب في قصصه او مسرحياته مثلاً .

ولحرية الكاتب - عند سارتر - صلة بموضوع نشاط الكاتب ، وبكمال العمل الادبي في نواحيه الفنية ، في وقت معا . فالحرية من جهة تستلزم المسؤولية في وعي الكاتب الاجتماعي كما قلنا ، ومن جهة اخرى ، تتطلب هذه الحرية الا يفرض على الادب شيء خارج عن نطاقه ، فلا يصح ان يسخر الادب لغاية دينية او مذهبية . لئلا ينقلب الى دعاية ، ولئلا يفقد الكاتب بذلك اصالته . وهذا هو معنى الاعتداد بالعمل الادبي « غاية مطلقة » ، والاعتداد بالانسانية كذلك من خلال العمل الادبي . ويتضمن ذلك حرية القاريء المطلقة . والحرية المطلقة عند سارتر هي الحرية المستقلة التي تحمل في ذاتها مبرر وجودها . ولهذا لا يصح ان يثير الكاتب في قارئه انفعالات الرهبة او الاطماع او الغضب ، او حب الذات ، او الضغينة ، والاهواء التي يظل القاريء معها ذا ارادة سليمة . « فاذا ارتاب القاريء في ان الكاتب انما كتب ما كتب عن اهوائه ومن اجل اهوائه ، فلا تلبث ثقة

لكتابهم . فالقيم التي لا ترتبط بموقف تاريخي قيم هزيلة في ذاتها . فالوطنية مثلا في ذاتها كان يدعيها أوغل الأحزاب السياسية في الضلال . وقد ادعى « بيتان » انه خدم بلاده بتعاونه مع العدو . واطلم الناس لايمارى في معنى الحرية في ذاتها ، هذه الحرية الجردة « التي تنادي بها - على سواء - النازية وشيوعية ستالين و الديمقراطية الرأسمالية » - على حد تعبير سارتر . فاذا حصر الكاتب نفسه في نطاقها ، فلن يضيق بكلامه احد ، ولن ينال به من انسان ، فقد منح سلفا كل ماطلبه ، ولكن الكاتب يظل بها في دائرة التجريد ، كأنه يتكلم في عراء قفر . فليست الموضوعات امام الكاتب سواء ، لانه - اراد ام لم يرد - يتحدث الى معاصريه و بني جنسه من طبقته أو أمته ، وان يكسب قضيته امام شهود غائبين في ابعاد آحاد المستقبل . وانما يكسبها أو يخسرهما هنا ، في صميم عصره ، وبين أبناء وطنه . فكيف يتحدث ذوو الالوان من الكتاب عن الحرية الخالدة مجردة من ملابسها الاجتماعية ، وامامهم أبناء جلدتهم يسامون الخسف على يد البيض الذين يؤمنون بالحرية ايضا ، ولكن في معنى مختلف ، لانهم يؤمنون بها لانفسهم فحسب ؟ فالحرية في معناها التجريدي يلتقي عندها الظالم والمظلوم ، ولا يبين اعداؤها من دعائها الحقيقيين الا بتحديد الموقف .

وتحديد الكاتب لجمهوره ليس اساسا لتأدية الادب وظيفته في المجتمع فحسب ، ولكنه يتصل اقوى اتصال بالنواحي الفنية ، واختيار الشخصيات والاحداث والمعاني الجزئية التي يختارها الكاتب - ضرورة - على حسب الجمهور الذي يتوجه اليه ، والعصر الذي يعيشه ، ويعيش احداه ، وبعد نفسه مسؤولا عنه . وسنعود الى تفصيل شيء من ذلك حين نتحدث عن الموقف ومعناه عند سارتر . ولكن التزام الكاتب بجمهور خاص - بوصفه انسانا وموطنا ومن طبقة خاصة - يتصل بقضايا اخرى تختص بموضوع نشاط الكاتب . فاذا أغفل الكاتب انه مرتبط بعصره ومندمج في التاريخ ، جريا وراء حاكم الخاود في المستقبل ، فإن الادب يقع في خطر التجريد . ويكون الادب تجريديا في نظر سارتر « اذا لم تتح له الاحاطة الشاملة بجوهره ، وذلك عندما يقتصر على وضع مبدأ استقلاله الصريح غير مبال في ذلك بموضوع نشاطه » . والقصد من الاستقلال هنا هو استقلاله عن العصر ومسائله في مضمونه ، فلا تناقض بينه وبين استقلال الادب عن كل مذهب خارج عن نطاقه ، فاستقلال الادب بالمعنى الاخير يقره سارتر ، بل يحتمه . فاذا فقد الادب استقلاله بالمعنى الاخير فانه يقع في خطر

آخر يدعوه سارتر « الاستلاب » *Aliénation* وذلك عندما « يخضع للسلطة الزمنية ، او الى مذهب من المذاهب السياسية ، وبعبارة اوجز : عندما يعد نفسه هو وسيلة لا غاية مطلقة من كل قيد » . ومن وجهة النظر هذه يتمثل لنا أدب القرن الثاني عشر (في فرنسا) في صورة ادب غير تجريدي ، ولكنه مستلب : فهو غير تجريدي ، اذ فيه يختلط المعنى بالصياغة ؟ فلا يتعلم المرء الكتابة الا ليكتب عن الله ، فكل كتاب من الكتب مكررة للعالم ، على قدر ما يوصف هذا العالم بانه من خالق الله ؟ فالكتاب غير جوهرى على هامش العمل العظيم . وهو مدح وتمجيد وقربان وانعكاس محض عن غير وعي بذاته . ولهذا السبب وقع الادب في حال الاستلاب ، أي بما انه - على اية حال - الانعكاس المحصن للهيئة الاجتماعية ، لهذا يظل على حال من الانعكاس غير الواعي بنفسه : فهو مرتبط

ارتباطا انعكاسيا بالعالم الكاثوليكي ، ولكن بالنسبة للكاتب يظل هو الشيء المباشر . فهو يسترد ملكيه العالم ، ولكن بضياغ نفسه » . وينتهي سارتر الى النتيجة السابقة من خلال تحليله لما يسميه منطق الادب من خلال تاريخ الادب في فرنسا . ففي حالة ادب القرن الثاني عشر السابقة فان الادب عينا « لانه يتوجه الى جمهور خاص ، لان الكتاب كانوا من رجال الدين ، يكتبون لرجال الدين ، في موضوع الدين » ولكنه مستلب ، غير واع بنفسه . ثم انتقل من هذه الحال غير الواعية الى حال الوعي بنفسه ، أي حال التوسط الفكري . ولكنه في توسطه الفكري كان تجريديا في ادب القرن السابع عشر ، فعنى بالتجريد النفسي ، وبالمواضيع الصالحة لكل زمان ومكان ، وصارت الشخصيات الادبية أشبه بحيوانات نفسية ، غير اجتماعية ، أي لا تشغل بمسائل السدح . وبلغ أقصى ما قدر له من فرصة لتأدية رسالته الانسانية في القرن الثامن عشر . لانه اصبح سابيا عينا ، أي يهتم برفض القيم السائدة ، ويزلزلها ، قيم الارستقراطية والنبل الطبقي ، دون تحديد لمطالب بعينها ، ومن ثم نالت سلبينه تجريدية ، أي مطلقة . وكان جمهوره العيني هم البرجوازيين الذين يتطأعون الى القضاء على حقوق الملكية المطلقة والنبل ، في حين ظل جمهوره الاكابي ممثلا في طبقة الفلاحين وطبقة العمال « الضئيلة في ذلك الوقت » ، وأمثالهما ، ممن لم تكن لهم مطالب خاصة ، ولكنهم يشايعون ضمنا مطالب البرجوازيين لمطابقتها لافكارهم الانسانية . ثم وقع الادب « الفرنسي » - في شيخوخة القرن التاسع عشر ، وفي أوائل القرن العشرين - في خطر السلبية المطلقة ، فقطع كل صلاته بالمجتمع ، واهتم بتصوير المشاعر الفردية ، وتمثأت فيه ازمة من ازمات الضمير الخلقية عند الكاتب ، فكان ادب اكثر الكتاب هو ادب « التنصل » .

وواضح كل الوضوح ان سارتر يجحد دعوة الفن للفن ، او استقلال الادب عن كل غاية اجتماعية . ويرد على « كانت » - اقوى من فلسف قضية الفن للفن - في قوله بالغاية بدون غاية في العمل الادبي . وعلمنا ان نجمل النقاط التي رد بها سارتر على الفياسوف « كانت » :

١ - يسوي « كانت » بين جمال الطبيعة وجمال الفن ، في حين ان جمال الطبيعة لا تظهر الغاية منه الا بافتراضها فيه ، بخلاف الجمال في الفن ، فانه فيه نفسه الغاية .

٢ - جمال الطبيعة يوجد ثم ينظر اليه ، ولكن جمال الادب لا وجود له الا في العملية العقلية التي تسمى القراءة ، فلا تحقق لوجوده الا من خلال الحركة ، حركة عملية القراءة .

٣ - لا يمكن الفصل بين الجمال الادبي والقيمة ، بل لا ينظر الى هذا الجمال الا في ضوء القيمة . ولا قيمة للعمل الفني الا في الدعوة الموجهة الى حرية القاري .

٤ - في الجمال الطبيعي لا وجود لغاية تفرض نفسها علينا في صورة حتمية ، اذ ليس من بينها ما يتجلى لنا فيه مقصود الخالق على نحو قاطع ، بل هو موضوع تأويل وتفسير . وقد يفسر الجمال في الطبيعة تفسيراً علمياً ، كجمال قوسي قزح مثلا ، او يكون وليد الصدفة ، كظلال السحاب فوق الماء ، دونه اشجار ، في وقت الاصيل . ولكن اذا نقلت الطبيعة واحداثها الى عالم الفن اصبحت الغاية من جمالها مقصودة للكاتب . وهذه الغاية في العمل الادبي موضوعية بالنسبة للقراء الذين يشركون الكاتب في خلق العمل الادبي وتوجيه معناه ، في حين يظل الكاتب ذاتيا في

خلقه الادبي وتأويله للاحداث ، ولكنه موضوعي - في الوقت نفسه - في عمله الادبي تجاه القراء .

ويستنتج سارتر - من تحليله التاريخي لمنطق الادب - ان الادب الالتزامي يجب ان يكون هو الادب المتحرر غير المجرد ، اي العيني الذي يتجه الى جماعة من الاحياء في عصر معين ، ويكون موضوعه هو الحرية في جانبها السليم والايجابي . فاذا كانت السلبية وحدها كافية لهدم المذهب الفكري للطبقات المستبدة في القرن الثامن عشر ، فانها لم تعد وحدها التي تخدم التاريخ اليوم ، حتى لو اکتتمت في وصفية ، « ولكن ادبنا يجب ان يكون على الاخص ادب بناء » ، « بان نوحى الى القاريء في كل حالة عينية بقدرته على الابرام والنقض ، وبالاختصار : قدرته على العمل » .

ولهذا يسمى سارتر ادبه الذي يدعو اليه « ادب العمل » . « فالادب - بوصفه سلبية - عليه ان يماري في استلاب العمل ، وبوصفه خلقا وتجاوزا ، عليه ان يمثل الانسان على انه عمل خالق ، وان يصحبه في جهده الذي يبذله في سبيل تجاوز استلابه الحالي نحو موقف افضل . واذا سلمنا بان المقولات الاساسية للحقيقة الانسانية هي الملكية والعمل والوجود ، فان « سارتر » يقرر ان « ادب الاستهلاك اقتصر على تصوير العلاقات التي توحد بين الوجود والملكية ، فالاحساس مائل فيه على انه متعة ... والذي يعرف فيه كيف يستمتع اكثر من سواء يكون نظيرا لمن وجوده اقوى » ، اما في الادب الملتزم فان على الكاتب ان يجاول العلاقات بين الوجود والعمل من ثانيا الموقوف التاريخي . وهذا الادب العيني المتحرر المتوجه به الى جمهور خاص في فترة معينة ، يشف عن معان انسانية عامة اقوى ماتكون من خلال التصوير الخاص . وهذا مايسميه سارتر « المطلق في صميم النسبية » في العمل الادبي .

ويفرق سارتر بين الجمهور والقراء . والخطر على الكاتب ان يتحول جمهوره الى قراء . فالجمهور ذو وحدة عضوية تجمع بين القراء والمستمعين او المتفرجين . ويتحقق هذا الجمهور على خير وجه من عهود الثورات ، حين تكون الجماعات متفتحة ، متطاعة الى آمال وجاهدة في سبيل التخلص من آلام مشتركة . وهي - في الوقت نفسه - لم تجمد على مذهب فكري يردها مقفلة على نفسها . ومن الخطر على الادب ان يصبح الجمهور العيني مقفلا على نفسه في مذهب فكري لا يصل اليه الكاتب الا من خلاله ، كالعمال الشيوعيين في فرنسا مثلا ، او الجماعة الكاثوليكية في تعظيمها للكتب ذات النزعة الكاثوليكية . وفي الحالتين يكون تقويم الادب على اساس غير ادبي . وخطر آخر ان يشعر كل قاريء بعزلته عن الآخرين في قراءة الكتب التي تصور المشاعر الذاتية ، وتدعو القاريء الى عبادة نفسه على حساب المجتمع او الاسرة او الوطن . وفي الحالتين يتردى الادب في هوة الاستلاب ، ولا يجد طريقه الى جمهور ، ولكن الى قراء متفرقين .

كيفية تحول القراء المتفرقين الى جمهور ذي وحدة متماسكة او عضوية - على حد تعبير سارتر ؟

موجز ما يقوله سارتر ان نجذب اليها الجمهور الامكاني مع الجمهور الفعلي ، « توجهين دائما الى الارادات الخيرة » ، لان القاريء حين يقرأ - على حد تعبير سارتر -

من مشروع نجاحه وتحرره ، والا تضعف الى درجة السلبية ، فتقف دون التفكير في تغيير الحالة الراهنة . فالموقف يتألف من عوائق ومن مقاومة لها في وقت معا . وبه يكون الانسان في تغير دائم تبعا لمشروعه وما يبذله فيه من جهد ، وفيه يتحقق وجود المرء عن طريق العمل والصراع ، بوجوده في حالة ما ، وتجاوزه هذه الحالة في آن : فما الوجود الانساني المشروع سوى وجود في موقف (الوجود والعدم ، الطبعة الفرنسية ، ص ٦٣٣ - ٦٣٨) .

ويدعو سارتر الى مسرح المواقف (في اواخر الجزء الثاني من كتابه : « مواقف ») ، قائلا : « كان المسرح فيما مضى مسرح تحليل نفسي للشخصيات : فكانت تعرض على المسرح شخصيات تزيد في تعقيدها أو تنقص ، ولكنها تعرض عرضا تاما في حياتها ، ولم يكن للموقف دور الا في وضع هذه الاشخاص في صراع بعضها مع بعض ، مع بيان كيف يتم التحوير في حياة كل شخصية بتأثير الشخصيات » يتجرد من شخصيته الفعلية ، فيهرب من أحقادها ومخاوفه وشهواته ، ليضع نفسه في الدرجة العليا ، من الحرية ، وهذه الحرية تعد العمل الادبي غاية مطابقة ، وتعد الانسانية كذلك من خلال العمل الادبي ، ويستطاع ، اذن ، توحيدها ، مع ما يسميه « كانت » الارادة الخيرة ، التي تعتد بالانسان غاية لا وسيلة ، وهي التي تتحقق في مديته الغايات عند « كانت » على انه يجب تأريخ هذه الارادات الخيرة ، عن طريق احكام العمل الفني ومضمونه معسا . فنوجه بموضوع كتبنا مقصد هذه الارادة الخيرة للانسان نحو جيرانه ، اي نحو مهضومي الحق في عالمنا . ولشكن علينا ان نبين للانسان انه يسبحل عليه ان يعامل الناس في عالم حسه على أنهم غايات في المجتمع المعاصر . فالذي يريده الكاتب منه على وجه الدقة - هو القضاء على استغلال الانسان للانسان ، اي تحويل الارادة الخسيرة النظرية الى ارادة مادية وعينية ، لتغيير هذا العالم بوسائل محددة ، في سبيل سيطرة مجتمع الغايات العينية مستقبلا ، عن طريق تطور تاريخي طويل » . ويقول سارتر كذلك : « وبالاختصار علينا ان نكافح في سبيل حرية الفرد ، وفي سبيل الثورة الاشتراكية ، وغالبا ما زعموا أنه لم يمكن التوفيق بينهما ، وانما واجبنا الان نمل من الجهد في توكيد ان كلا منهما يستلزم الآخر » .

والادب المتحرر غير التجريدي ، والجمهور العيني - على نحو ما شرحنا - يستلزم كلاهما ان يعبر الكاتب عن مشروعه الذي يحقق به وجوده المشروع في « موقف » . وقد اكتسب الموقف عن طريق الفلسفة الوجودية جلاء اترية في الادب ودراساته الفنية . وموجز ما يشرح به سارتر الموقف من حيث هو - في كتابه الوجود والعدم - انه علاقة الكائن الحي ببيئته وبالآخرين في وقت ومكان محددين ، وهو كشف الانسان عما يحيط به من اشياء ومخلوقات ، بوصفها وسائل او عوائق في سبيل حريته ، ولا سبيل الى اتخاذ موقف الا بمشروع يقوم به الفرد مرتبطا بما يحيط به من عوامل يتجاوزها بمشروعه الى غاية له يحاول بها التغيير من حالته الحاضرة ، وهذه العوامل - مهما كانت درجة تعويقها - هي التي تحدد مشروعه ، وتشف عن حريته . ويجب أن نتحدد هذه الحرية بتلك العوامل ، فيجب ألا تتبدد الحرية في وهم ، كما اذا كون العبد في القيد مشروع تملك ثراء سيده بدلا

كي يكون الادب هو الضمير الحر لمجتمع منتج . والوعى باستقلال الانسان وحقوقه هو الوسيلة لسيطرة « مدينة الغايات » حيث لن توجد الا ارادات خيرة . ولا سبيل الى توقع هذه المدينة الا بالادب .

ونختم حديثنا بما يختم به « سارتر » الجزء الثاني من كتابه « مواقف » : « لا شيء يؤكد لنا أن الادب خالد ، وحظه اليوم - حظه الوحيد - هو حظ أوروبا والاشتراكية والديمقراطية والسلام . ويجب أن نقامر بلعب دوره ، فاذا خسره - نحن معشر الكتاب - فتبا لنا ، ولكن تبا للمجتمع ايضا . وقد وضحت أنه بالادب تنتقل الجماعة الى التفكير والتأمل في ذات نفسها ، فتكتسب شعورا باثسا ، وصورة لنفسها يعوزها التوازن ، فلا تنفك تبحث عن تحويلها وتحسينها . ولكن فن الكتابة - بعد - ليس محميا بقوانين العناية الالهية ، فهو من صنع الناس ، يختارونه حين يختارون أنفسهم . فاذا كان على الادب أن يتحول الى دعاية محضة ، وإلى مسلاة محضة ، تردى المجتمع في حماة الامر المباشر ، أي الحياة بدون ذاكرة ، حياة الحشرات والزواحف . وبقينا ليس كل هذا من الاهمية بمكان . فمسير كل اليسر أن يستطيع العالم الاستغناء عن الادب ، ولكنه يستطيع خيرا من ذلك ايضا أن يستغني عن الانسان » .

محمد غنيمي هلال

القاهرة

مؤلفات هنا مينه

- المصاييح الزرق
- الشراع والعاصفة
- الثلج يأتي من النافذة
- الشمس في يوم غائم
- الياطر
- بقايا صور
- ناظم حكمت : السجن ، المرأة ، الحياة
- المستنقع
- الابنوسة البيضاء
- ادب الحرب (بالاشتراك مع د. نجاح الطار)

دار الآداب

الأخرى فيها. وقد بينت في مكان آخر كيف حدثت تغيرات هامة منذ ويل في هذا الميدان . فقد رجع كثير من المؤلفين ، الى مسرح المواقف . ولم يبق مجال مسرح بحيل استخسب . فالابطال حريث أخذت في الفج ، مثلنا جميعا ، فما المخرج ؟ ولن نكون كل شخصية شيئا سوى اختيار مخرج ، ولن تساوي أكثر من المخرج الذي تختار . ونتمنى أن يصير الادب كنه خلقيا وجدليا مثل هذا المسرح الجديد ، أي يصير أدبا خلقيا لا ادب وعظ . وليوضح هذا الادب - في بساطة - أن الانسان ايضا قيمة ، وأن المسائل التي يضعها لنفسه دائما خلقية . وعلى الاخص ، ليبين لنا الادب في كل امرى الانسان المبكر . وكل موقف - في معنى من معانيه - بمثابة مصيدة فتران : جذران في كل مدان ، وقد عبرت من قبل تعبيرا قاصرا ، فليس من محارج يختار منها . فالمخرج شيء يتكرر . وكل امرى يتكرر نفسه بابتكاره لمخرجه الخاص ، فعلى المرء أن يتكرر كل يوم . وكذلك الموقف في القصة . والاعمال الادبية المستوحاة من مثل هذه المهام « يقترحها المؤلف على القاريء واجبات تتطلب الإداء ، وتدعو الى متابعة البحث دون وضع خاتمة له ، وتحمل على مشاهدته تجارب يظل المخرج منها غير يقيني . وبما أنها ثمرة عذاب وتساؤل ، فانها لا يمكن أن تكون مجرد متعة للقاريء ، ولكنها عذاب وتساؤل . فاذا منح المؤلفون فيها النجاح لم تكن صفوف مسلاة ، بل مسائل تستغرق التفكير » . ويعود سارتر - في احدى مقالاته - عن العلاقة بين المسرح والموقف ، وموضوعات المسرحية : « اذا كان حقا أن الانسان حر في موقف خاص ، وأنه يختار نفسه عن حرية في موقف خاص ، وأنه يختار نفسه في الموقف وعن طريق الموقف ؟ اذن علينا أن نعرض في المسرح مواقف بسيطة وانسانية ، وحرث تختار نفسها في مواقف . وأبلغ ما يعرضه المسرح تأثيرا هو عرض شخصية في طريق تكوين نفسها بنفسها ، في لحظة الاختيار ، عن قرار حر يرتبط به نوع من الخلق والحياة . وبما أنه لا وجود لمسرح الا اذا تحققت وحدة جميع المتفرجين ، فعلى المرء أن يبحث عن مواقف جد عامة بحيث تكون مشتركة بين الجميع . ولدينا مسائلنا : مسألة الغاية والوسائل ، ومشروعية العنف ، ومسألة نتائج العمل ، ومسألة علاقات الشخص بالجماعة ، وعلاقات المشروع الفردي بالقيم التاريخية الثابتة ، وهات أمور أخرى . ويبدو لي أن واجب المؤلف المسرحي أن يختار من بين هذه المواقف الجدية الموقف الذي يعبر أكثر من سواه عما يشغله من مسائل ، ويقدمه الى الجمهور ، بوصفه مسألة معروضة على بعض الحريات » .

وعلى الرغم من أن سارتر يرى مجابهة الموقف فيما له من حدة وعنف ، لأن الوقوف على المواقف الاشد حلقة في نفسه هو اول درجة للتحكم فيها ، يرى مع ذلك أن تكافح الحرية في سبيل نجاتها من مأزقها باختيارها يتفق والارادة الخيرة التي سبق أن شرحناها . فالمواقف اختبار للحريات ، وهذه الحريات قوى متعالية . يقول سارتر في تقديمه لمجلة « الازمان الحديثة » عام ١٩٤٥ : « في بعض المواقف لا مكان الا لتبادل حدين أحدهما الموت . ويجب أن يتصرف المرء بحيث يستطيع الانسان في كل حالة أن يختار الحياة » . فكما يحقق الانسان وجسوده بالموقف ، كذلك ينبغي أن يشارك بأدبه في تحقيق المواقف الانسانية ،

ماذا في «دروب الحرية»؟

بقلم موريس كرانستون
ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

في مايو اقل بكثير مما في سارتر في روكنتان . (٤) حقا ان مايو -
شانه في هذا شان سارتر - مدرس فلسفة ثم يصبح جنديا ، بل كل
منهما أكثر من محارب ، لكن لا يوجد أي نطاق بينهما . وفي الواقع هناك
نوع من التحكم في الطريقة التي يجعل بها هذا المدرس للفلسفة أحد
المصابين بخداع الذات دون بقية شخصياته الاساسية .

عندما تبدأ الرواية ، تجربته عشيقته مارسيل أنها حامل ، ويمضي
الثماني والاربعين ساعة التالية يحاول أن يجد نفودا يدفعها من أجل
عملية الاجهاض . وهو يدق للفاية حتى لا يدعها تذهب الى امرأة عجوز
فكرة تستعمل الطرق البدائية ، وهو كذلك مصمم ضد فكرة الزواج
بمارسيل حتى تنجب الطفل . ورغم أنه يحس بأنه شاخ وهو في الرابعة
والثلاثين ، فهو يعتقد ان الزواج سيقضي على حريته ، لانه يتصور نفسه
رجلا مستقلا للفاية . نقول له مارسيل ذات يوم : « أنت تريد أن تكون
حرا ، حرا حرية مطلقة . وتلك هي رذيلتك » . فيمضايق مايو ، لفد
شرح لها آراءه عن الحرية مئات المرات من قبل ، وهي تعلم أن هذا أحب
شيء لديه . لكنها تقول له ثانية : « تلك هي رذيلتك » .

ويسمع مايو عن طبيب يعد نجدة يمكنه أن يجري العملية مقابل
أربعة آلاف فرنك ، فيتوجه الى أناس مختلفين - امه ، أصدفائه ، مكتب
القروض - مصمما على الحصول على النقود ، لكن باءت محاولته في
اقتراض المال بالفشل . وفي لسة تهكمية رائعة ، يجعل المؤلف أخا مايو
البورجوازي المتباهي المسمى جاك (وهو نموذج عند سارتر يمشل
« الخنزير ») يتلفظ ببعض الحقائق الهامة . يقول جاك ل مايو : « لو كانت
بي آراؤك ، فسانزه نفسي عن طلب المعروف من شخص بورجوازي ملعون .
انني شخص بورجوازي ملعون ... وزيادة على ذلك أنت يا من تحتقر
الاسرة ، انما تقضي على الروابط الاسرية وانت تقترض مني » . فيحاول
مايو أن يبرر نفسه :

يقول مايو : « اصغ الي ، فهنا سوء فهم ، أنا لا أعيا الا قليلا بما
اذ كنت بورجوازيا أم لا . كل ما اريد هو - « وهو ينطق بالكلمات
الاخيرة من خلال أسنان مطبقة وفي نوع من الخجل - « أن أسترد
حريتي » .

يقول جاك : « كنت أظن أن الحرية فائمة في المواجهة الصريحة
للمواقف التي ينفذ اليها المراء حامدا ، ويتقبل مسؤولياته ... وانت
على أية حال ، قد بلغت سن الرشد يا عزيزي مايو المسكين » يقول هذا
في لهجة شفقة وتحذير : « لكنك تحاول أن تروغ من هذه الحقيقة للفاية،
أنت تحاول أن تتظاهر بانك أصغر سنا مما أنت عليه . حسنا ... ربما
أكون قد ظلمتك ، وربما لا تكون في الواقع قد بلغت سن الرشد ، فهذه
السن سن أخلاقية ... ربما أكون أناقد بلقنتها أسرع مما بلقنتها أنت » .
وكما لو كان مايو يريد أن يبرهن على وجهة نظرة أخيه ، أخذ
يعزي نفسه بان ينغمس في صجة الشباب الفص . فبدأ يخرج مع
فتاة روسية بيضاء في الثامنة عشرة ، أسمها بايقش وأخيها بوريس
المصاب بداء السرقه ، وكان أحد تلاميذه . ولا تنك بايقش تحاول ان
تجتاز امتحان الجامعة ، أما بوريس فهو سي التاسعة عشرة وهو أشد
ادراكا لشبابه وقد أغترته لولا وهن مقنية هرمة في ناد ليلي . وقد ذهب

تعد « دروب الحرية » (١) نوعا من الزخرفة ، يقصد بها اعطاء
صورة اجمالية لطرق الناس المختلفة للحرية، لكنها تموج بتنوع الاساليب،
هذا وقد تركها سارتر دون أن يتمها . وقد ظهر الجزء الأول والنادي
« سن الرشد » و « وقف التنفيذ » عام ١٩٤٥ ، وظهر الجزء الثالث
« الحزن العميق » عام ١٩٤٩ ، وفي نوفمبر وديسمبر من السنة نفسها
نشر سارتر في مجلته « الأزمنة الحديثة » فصلين عنوانهما : « صداقة
عجيبة » من الجزء الأخير المنتظر . ثم أعلن سارتر بعد هذا أنه لن يكتب
فيها المزيد مطلقا .

ويمكن للجزء الأول « سن الرشد » أن يكون رواية قائمة بذاتها
وتكون كاملة . فيها بطل هو مايو أفصت به تجاربه المركزة في خلال
أيام قليلة من مجموعة اوهام من الحرية الى مجموعة أخرى وكلها
سخيفة . أما الجزء الثاني « وقف التنفيذ » فهو نوع آخر من الرواية .
لقد أقام الرواية على نسق التنكيك « الواقعي » الأمريكي عن جون دوس
باسوس ، وهي محاولة لنقل تاريخ أسبوع ميونخ في فرنسا عن طريق
« مونتاج » لردود أفعال أناس مختلفين ، وهو يقطع بسرعة - وقد يكون
هذا أحيانا في الجملة نفسها - ما يقال وما يفكر فيه شخص من الأشخاص
الى ما يقال وما يفكر فيه شخص آخر ، وينتقل من الأشخاص الروائيين
أمثال مايو الى الناس الواقعيين أمثال شامبرلين ودالاديه . فاذا تذكرنا
ما قاله في « ما هو الادب ؟ » فاننا ننتقل من « وعي انسان الى آخر » .
ومع هذا ففي الجزء الثالث « الحزن العميق » ينتقل المؤلف الى
التنكيك الأشد ، افناعا والذي نراه في « سن الرشد » لكي نركز
انتباهنا مرة أخرى على مصائر جماعة صغيرة من أصحاب النزعات
الخيالية . والشذرات المنشورة من الجزء الرابع الناقص ليست الا
امتدادا للقسم الأخير من « الحزن العميق » .

لقد قلت ان مايو هو « بطل » الكتاب الأول ، لكن من الخطأ
الاعتقاد انه الشخصية التي يتعاطف معها أو يعجب بها سارتر بصفة
خاصة ، ولا يجب أن نظل نعتقد أنه شخصية تمثل سيرة حياة المؤلف .
لقد فعل النقاد هكذا ، فتجد الأستاذ شترن (٢) Stern يشير الى
« مايو - سارتر » وحتى الآنسة موردوخ تقول عن مايو : « مما لا شك
فيه انه صورة مصغرة من سارتر » (٣) . وفي الحقيقة ان ما في سارتر

* هذا الجزء اقتطعته من الفصل السابع من كتاب موريس
كرانستون : « سارتر » الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٦٢ عن دار
Bayed & ضمن سلسلة « الكتاب والنقاد » والذي أمل ان أصدر
ترجمته العربية قريباً .

(١) ظهرت الترجمة الكاملة للرواية عن دار الآداب من ترجمة للدكتور
سهيل ادريس ، وقد احتفظت بترجمته لعناوين الرواية . أما النصوص
داخل المقالة فهي من ترجمتي استنادا الى النصوص للترجمة السى
الانجليزية الواردة في تضاعيف الكتاب المذكور .

(٢) يشير المؤلف الى الفريد شترن في كتابه : « سارتر : فلسفته
وتحليله النفسي » (المترجم) .

Stern, A. : Sartre , His Philosophy & Psychoanalysis

(٣) كتاب ايرين موردوخ : « سارتر للعقلي الرومانتي » Murdoch,
S. : Sartre, Romantic Rationalist . وقد ترجم محمود رجب لفضل

الخاص بدروب الحرية من لكتاب في مجلة الاداب عدد مارس ١٩٦٢ (المترجم)

(٤) بطل رواية سارتر الاولى : « العيان » (المترجم) .

الجميع الى ملهى ، فكانت صعبة من أربعة أشخاص تثير الشجن . وماتيو شغوف بأن يؤكد حريته في حضور بايفيش ويردد أقوال « جيد » عن « الافعال المجانية » Actes Gratuits اي الاتيان بالافعال التي ليس لديه دافع معقول لها كأن يطلب الشبان التي يكرهها وأن يفرز سكيناً في يده . وسارتر بالمثل يكشف عن سخف مثل هذه الافعال ، وخاصة سخف فكرة جيد من أن السلوك الذي من هذا النوع ليس بأية حال من الاحوال تأكيداً للحرية .

وذات صباح يأتي بوريس الى ماتيو وايفيش اللذين يجلسان في مقهى ، ويقول بأن لولا قد ماتت وهي نائمة معه ، فهرب في هلع ، وهو الآن قلق بصدد استرداد الخطابات الغرامية التي كتبها لها . فيتطوع ماتيو أن يذهب من أجلهما . وبينما هو يتقرب في حقائق لولا يجد ماتيو بعض الأوراق النقدية . وهنا أخيراً يجد فرجا لدفع أجر عملية اجهاض مارسيل . لكن ماتيو يشك طويلاً في أن لولا لم تمت وإنما هي تحت تأثير مخدر ولسوف تستيقظ . وأخيراً تنتاب ماتيو حالة من الشجاعة ويرتد ثانية فيسرق النقود .

وفي الوقت نفسه كانت هناك تطورات أخرى . فان صديق ماتيو الخبيث المصاب بالجنسية المثلية دانيال قد رأى مارسيل وأثر فيها بأنها تريد الطفل حقاً . وهكذا عندما يظهر ماتيو في شقة مارسيل ومعه النقود من أجل عملية الاجهاض تشعور ضده وتطرده من الشقة . وقيل لماتيو الآن ان دانيال سوف يتزوج مارسيل . ودانيال مستعد أن يعترف ببنة طفل ماتيو على أنه طفله . وهو يؤكد لماتيو أنه رغم اصابته بالجنسية المثلية ، إلا أنه سوف « يقوم بواجباته كزوج » .

وسرعان ما يجد ماتيو نفسه وحيداً فان ايفيش التي تحفره كثيراً كما تحفره مارسيل تفشل في امتحانها وتذهب الى الريف . وينتهي الجزء الأول بهذه الكلمات .

« راقب ماتيو دانيال وهو يختفي ، وفكر : « لقد بعيت وحيداً » . وحيداً لكنني أزداد حرية عن ذي قبل . لقد قال لنفسه في الامسية السالفة : « آه لو لم توجد مارسيل ! » لكنه وهو يقول هذا إنما كان يخدع نفسه : « لم يندخل مخلوق في حرتي ، لقد جففتها حياني » . واغلق النافذة وارند الى الحجرة . ولا يزال عبق ايفيش يحوم في الهواء . استنشق الهواء ونذكر هذا اليوم العاصف . « جمجمة ولا طحين » .

هكذا فكر . لا شيء : لقد منحت له الحياة من أجل لا شيء ، انه لا شيء ومع ذلك فلن يتغير : انه كما خلق ... نتأب : لقد انتهى بوعه وكذلك انتهى من شبابه . لقد قدمت الاخلاقيات الحسنة المختلفة خدماتها له في خداع - الابيقورية الواعية ، التسامح عن طريق الابتناسمة ، الاذعان ، الحب المشترك ، الرواقية - قدمت له كل المعاونات التي يستعملها الانسان ، دقيقة بعد دقيقة ، كحكم فاس على فشل الحياة ... تشاء ثانية وهو يكرر لنفسه : « حقاً ، حقاً للغاية : لقد بلغت سن الرشد » .

وتبرهن حوادث الجزئين التاليين لانهاء « سن الرشد » على أنها مليئة بالتهكم . فلا يزال ماتيو يخدع نفسه ، لا يزال يبحث عن الحرية في أن يظل غير ملتزم ولا يزال يعتقد أنه « كما خلق » ، انه النظام ، هذا كل ما هناك ، ولم يعد أشد تمقلاً . وظل حائراً كالإبد . ف « يقرر » أن يذهب ليقابل في اسبانيا ، لكنه لا يذهب الى هناك مطلقاً ، وكان على وشك أن « يضاجع زوجة أخيه أوديت التي تحبه ، لكن أوراق تجنيده التي أرسلت أثناء أزمة ميونخ تستدعيه « في التو » . وعندما كان يمر مركز نيف « يقرر » أن ينتحر ، لكنه يعدل عن قراره ويقول : « ربما في المرة القادمة » .

ويصل ماتيو الى فرقته ، وفي الجزء الثالث « الحزن العميق » الذي تدور حوادثه في مايو ويونيو عام ١٩٤٠ نجده في الجبهة . ويهجر

الضباط فرقته أثناء زحف الالمان ، والناس الذين دمروا اخلاقاً ولا يفكرون الا في العودة الى بيوتهم يسكرون وهم ينتظرون الهدنة . ثم

يبدو في القرية التي تعسكر فيها فرقة ماتيو فصيلة عسكرية من الطراز الاول في الاي شاسير . ولقد استهوت ماتيو وصديقاً له من العمال صفاتهم العسكرية فاستمالوهما لكي يسمحوا لهما بالالتحاق بالفرقة في برج كنيسة حيث يبذلون آخر محاولة للصمود في وجه العدو .

وهناك في البرج ، حيث قدر أن يقضي الالمان على ماتيو ، نجده وهو الذي لا يتأثر ، أمامه ساعة أخيرة من العمل البطولي :

« لقد شق طريقه الى السور ، ووقف هناك يطلق النار . كان هذا انتقاماً على مستوى كبير . كل طلقة من طلقاته انما تنتقم لشك من شكوكه القديمة . « طلقة من أجل لولا التي لم أستطع أن أسرقها ، وطلقة من أجل مارسيل التي كان يجب أن اخلو بها ، وطلقة من أجل أوديت التي لم ارد أن اقبلها . وهذه الطلقة من أجل الكتب التي لم أجرو أن اكتبها وهذه من أجل الزهات التي لم أقم بها اطلاقاً ، وهذه من أجل كل واحد بصفة عامة ممن أردت أن أكرهه وحاولت أن أفهمه » . أطلق النار وكانت الألواح تنكسر من حوله . سوف تحب جارك كحبك لنفسك - طلقة ! في وجه هذا اللوطي ، أنت لن تقتل - طلقة ! في خيال الماتيه هذا المقابل . كان يطلق على الناس ، على الغضيلة ، على العالم كله . الحرية هي الرعب لقد كان رأسه ملتهباً . كانت الطلقات تنطلق حوله مرة في الهواء . « ان العالم يشتمل وكذلك أنا معه ... واستمر يطلق الرصاص . لقد اطلق الرصاص . لقد اغتسل . انه فوي للغاية ، انه حر » .

وربما يسمى الواحد منهم مقاصد سارتر عندما انتهى بماتيو الى هذه النهاية . ان الجو العام لهذا القسم من الرواية هو جزء « بطولي » تماماً . ان جين أولئك الذين لا يريدون أن يقاتلوا . انما يظهر من خلال عيون حادة وقحة . من الواضح ان الصفات العسكرية للآلاي قد ذكرت كموضع باعجاب ، وفي موت ماتيو هناك أثر خفيف فج من كبلنج أو فيلم عن الحرب من أفلام هوليود . وعلى أية حال كما أشار فيليب تودي ناقد سارتر الدقيق ، فان ماتيو ليس المقصود به أن يكون « بطل القتال الذي يصنع الخير » ، ان المقصود به أن يكون بجسيدا لما اسماه هيجل (الحرية المربعة) (١) ويموت ماتيو وهو « يصدق » انه حر في النهاية ، لكن هذا الموت في عين المؤلف ليس الا آخر أخطاء ماتيو العديدة . فليس حقاً عند سارتر ان «الحرية هي الرعب» . وهكذا فان ماتيو الذي تأمل كثيراً في الحرية واهتم بها للغاية ، قد مات في شجاعة ، لكن دون أن يكشف حقاً ما هي الحرية .

أما البطل المحوري الآخر عند سارتر في « دروب الحرية » فهو دانيال ، وقد ترك المؤلف مشكلته الرئيسية دون حل . فدانيال لوطي . أو هو ليس لوطياً في عين نفسه ، انه لوطي في عيون الآخرين . فهو من جهة يريد أن ينكر جنسيته المثلية ويتظاهر بأنه مجرد شخص « مختلف » عن الآخرين . ومن جهة أخرى ، حيث أنه لا يستطيع أن يهرب من كونه يرى باعتباره شخصاً عنده جنسية مثلية ، وأن نظرة « الآخر » تجسده هكذا ، فهو يتوق أن يصبح جنسياً مثلياً كما يصبح الشيء المادي شيئاً ، وأن ينهي شعوره بالأثم عن طريق التخلص من مشاعره جميعاً . فهو يتوق أن « يصبح حجراً ، بلا حركة ، بدون شعور ، أعمى ... أن يصبح لوطياً كما تكون شجرة البلوط شجرة بلوط . أن ينطفئ . أن يفلق عمقه

الداخلي » . لكن لا يتحقق حلم دانيال بطبيعة الحال . الوعي لا يمكن الا أن يكون وعياً ؟ الانسان لا يستطيع الا أن يكون ذاتية Subjectivity تخطياً Transcendence وجوداً لذاته .

وهكذا يسر دانيال في طريق حياة اللوطي الشاعر بالأثم ، وهو يعاقب نفسه (لو أمكن استئصال هذا التعبير الفرويدى في تلخيص قصة سارترية) ويعاقب الآخرين . لكن جهود دانيال في معاقبة نفسه غير ذات أثر . لقد صمم على قتل القوط التي يجها ثم يعدل ، وهو يقرر أن يخفي نفسه ثم يعدل . وهو يمضي في زواجه بمارسيل (نكاية في

(١) مقبسة من كتاب فيليب تودي : جان بول سارتر ، دراسة أدبية وسياسية (المترجم)
Thody, P. : Y.P. Sartre, A Literary & Political Study

ماتيو) لكن وهو في شهر العسل معها ، يتمرد على جسدها الانشوي ، ويشهره جسد ذكر شاب هو جسد بستانتي ، فيتركها . ان اثم دانيال يعبر عن نفسه ايضا على شكل الحكم الشامل الملىء بالفورور على سلوك الناس الآخرين بما في ذلك رفاهه من أصحاب الجنسية المثلية .

وهناك منظر فريد في الصالون الذي يصور تكوين دانيال السيء من ناحية العقيدة والنظرية السارترية عن « النظر » . يذهب دانيال الى الصالون ولديه النية على انتقاء شاب من الشبان الذين يترددون هناك ، ينتقيه بنفوده . وبينما هو يفحص الفلمان في لستمتاع ، يدخل رجل غريب مسن الى المكان ويكون صداقة سريعة مع أحدهم . فيشعر دانيال أنه « قد استشاط غضبا حارفا » ضد القادم الجديد ، ويقدر أن يعاقبه . فيقرر أن يتبعه عندما يرحل ، يتصور جمال الفكرة لو أصبح مخبرا ويستجوب الرجل عن اسمه « ويرده الى حالة من الفزع » وبينما هو يتلذذ بالفلم الذي سيعاينه ضحيته ، يسمع أحدهم وهو يخاطبه من وراءه . بأنه أحد عشاقه السابقين ، بوبي ، وكان يراقبه من غير أن يراه أحد . وعندما يصل اليه بوبي ، يستدير الرجل المجوز ويتطلع ، وعندما يرى دانيال واقفا هناك مع شاب فظ بجانبه ، يتنسم ابتسامة العارف . فيضطرب دانيال غضبا أكثر من ذي قبل . يقول دانيال لنفسه وهو أشد اضطرابا : « لقد حدث ورائي مع هذا الفلام واعتبرني مبتدئا » . ان دانيال يكره ما يسميه « ميوالة الإخاء الماسوني » : « انه يتصور كل واحد فيها . انني افضل ان اقتل نفسي في التو على ان ابدو كهذا اللوطي المعجوز » .

ونحن نجد أن دانيال خلال نزعتة السيئة يتحول الى المسيحية ، لكن دينه لا يكون الا مجرد تدليس ، شأنه في هذا شأنه في الزواج . ونأتي لحظة انتباهه أخيرا مع سقوط فرنسا . وعندما يعود الى باريس ويرى كل شخص تقريبا يهرب في دعر أمام زحف الألمان ، يعيش دانيال تجربة فرح برضاء حقيق :

« لقد ظل عشرين سنة تحت المراقبة . لقد كان هناك جواسيس حتى تحت سريره . وكل عابر سبيل كان شاهدا على محاكمته ، كان قاضيا ، او كان الشخصين ، كل كلمة يقولها تستعمل كقرينة ضده . والا ، في لحظة - الهرب » .

ان الناس الذين حكموا على دانيال بأنه لوطي يبدون في حالسة حرب تام ، لقد انزاح عبء كبير عنه . لقد انهزم الآخرون . ويتنسم دانيال لرؤيته الجنود الألمان الملوحين الوجوه الإنقيين عندما تحملهم العربات الى السوارع المهجورة . انه يتجول حتى نهر السين ، وهناك -بالصدفة - يواجه شابا فرنسيا جميلا هو فيليب ، وهو من المسالمين المحظوظين ، وكان على وشك الانتحار . وقد أغرى دانيال فيليب عن طريق صبره اللوطي الطويل أن يغير رأيه ، وهو الآن يتألق بلا غم وفي أعماقه الوسائل الفنية القديمة لهتك العرض ، فيأخذ دانيال فيليب الى شفته ، ويستعد لمزاولة الجنسية المثلية معه وذلك عن طريق تعليمه كيف يكون حرا . ويسأله فيليب كيف يمكن أن يعلمه الحرية .

« قال دانيال وله مظهر المضطرب المرح : « يجب أن نبدأ بأذابة القيم الخلقية . هل أنت طالب ؟

قال فيليب : « كنت طالبا » .

- القانون ؟

- كلا ، الآداب .

- هذا أفضل ، في هذه الحالة ستكون قادرا على فهم ما سأفوله

لك : الشك المنهجي - هل تبنت ما أعني ؟ « التحلل التعمد » الذي كان عند رامبو يجب أن نبدأ عملية تحطيم كاملة ، لكن لا عن طريق الأقوال ، بل عن طريق الأفعال . كل شيء اقترضته من الآخرين سوف يتلاشى في الهواء » .

وهذا هو آخر ما نسمعه عن دانيال وفيليب ، لكن يمكن ان نفترض أن علاقتهما سوف تتطور وتنتهي كما تطورت وانتهت العلاقة بين لوسين الشاب وبرجر اللوطي في قصة سارتر القصيرة الأولى « طفولة زعيم » حيث أن تجربة البطل المصاب بالشذوذ لا تجعله يريد شيئا أكثر من أن يكون سويا ومن ثم ينتهي الى فاشي بورجوازي . ومرة أخرى ، يمكننا

ان نتيقن أن أي نوع من الحرية التي يمكن أن يتعلمها فيليب - من دانيال ستكون سخرية أشد من أي شيء يعتقد ماتيو أنه قد أحرزه .

وبجانب دانيال وماتيو ، هناك شخصية تقوم في جزء من أجزاء « دروب الحرية » والتي يكون « طريقها للحرية » مهما للغاية ، رغم أن طريقها يبدو زائفا . هذه الشخصية هي برونيه ، وهو عضو متحمس مكرس حياته في الحزب الشيوعي . وهو من الناس الذين يعتقدون أن مشكلة الحرية تحل بالتحديد الماركسي للكلمة على أنها « التعرف على الضرورة » وفي أول الرواية يحاول برونيه أن يفري ماتيو على الالتحاق بالحزب الشيوعي . يقول له برونيه : « لقد نبزت كل شيء لتصبح حرا . خذ خطوة أبعد ، انبذ حريتك وسوف ينضاف كل شيء اليك » .

والسياسة بحر سهل عند برونيه أثناء سنوات الجبهة المتحدة ضد الفاشيست ، بل وحتى بعد تكوين الحلف النازي السوفييتي ، فهو يستمر يعتقد - دون تمحيص - في حكمة الزعماء الشيوعيين . انه كجندي يسمح لنفسه بأن يؤسر عى يد الجيش الألماني الزاحف ، ثم يبدأ تنظيم خلية شيوعية في معسكر الاعتقال . ان ما يكرهه هو بحث الذات الفردية وعدم وجود دعامة عند الجندي الفرنسي المتوسط ، وهو لا يصبر على أن يبدأ الألمان ابادتهم حتى يمكن إعادة الروح المعادية للنازية .

ويلتقي برونيه في معسكر الاعتقال بمثقف غامض اسمه شنيدر ، ويكون معه صداقة ، وهو شخص يبدو عليه أنه يعرف كل شيء عن الشيوعية ، وهو يحاول أن يحط من شأن عقيدة برونيه في قيادة الحزب . وأكثر من ذلك ان تنبؤ شنيدر عن التطورات السياسية تحققها الاحداث . وعندما يتكشف مدى التحالف الروسي الألماني ، وتعود جريدة « الأومانتية » الى الظهور بتصريح من النازي ، تصيح جثث جهود برونيه في خلق حركة معادية للنازي في المعسكر . ويظهر لنا شنيدر على أنه فيكاربوس ، وهو كاتب شيوعي معروف للغاية ترك الحزب احتجاجا ضد التحالف النازي السوفييتي . ويبدل برونيه قصاره كي يتلام مع الخط الحزبي الجديد ، لكن ارتباطه العاطفي بشنيدر - فيكاربوس قد أصبح الآن عظيما حتى انه يقرر ان يشترك معه في الهرب . وهناك شيوعيون آخرون في المعسكر - على أية حال - يشون لسدى الألمان ، فيطلق الرصاص على فيكاربوس وهو يحاول أن يهرب . ويموت بين ذراعي برونيه :

« يقول فيكاربوس : « الحزب هو الذي اغتالني » .

غمغم برونيه : لينه لا يموت . لكنه يعرف أن فيكاربوس على وشك أن يموت ... لا توجد قوة للإنسان تستطيع أن تواجه هذا المذابح المطلق . انه الحزب وقد قتله . حتى لو كسبت جبهة الاتحاد السوفييتي ، فان الناس وحيدون . لقد تعلم برونيه المزيد ، لقد غاصت يده في شعر فيكاربوس القدر ، وصاح كما لو كان يريد أن يخفف الرعب ، كما لو كان في استطاعة رجلين ضائعين يمكن في اللحظة الأخيرة ان يهرا الوحدة .

« الى الجحيم أيها الحزب ! انك أنت صديقي الوحيد »

فيكاربوس لم يسمع ... »

ان فيكاربوس ميت . وتتوقف الرواية وبرونه يترد الى الحراس الألمان ، ويتأمل مدى اليأس الذي ينتظره . ونحن نترك برونيه - كما نترك روكانتان - على حافة النجاة . لكننا لا نعرف شيئا عن مستقبله . وخلال الرواية حتى المنظر الأخير مع فيكاربوس ، يجسد برونيه - كما بين سارتر - نوع الإنسان الذي هرب الى القيم الجاهزة للحزب الشيوعي كمهرب من عذاب الاختيار الاخلاقي .

وهكذا يمكننا أن نقول عن رواية سارتر « دروب الحرية » التي لم تنته أنه ولا درب من « دروب الحرية » التي يسلكها أشخاصه العديدين في رأيه هو الطريق الصحيح ، رغم أن القارئ ربما تعلم شيئا عن طريق عملية ممارسة واستبعاد هذا الاتجاه الذي يعتقد سارتر بالفعل أنه يقع فيه طريق الحرية .

ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد

القاهرة

من العدم إلى الوجود

دراسة لفلسفة سارتر عبر كتابه « الوجود والعدم »

بقلم الدكتور أنطوان المقدسي

ان نقل (الوجود والعدم) الى العربية ونشره حادثة ثقافية هامة لا لان كتاب جان بول سارتر اثر فلسفي كبير فحسب ، بل لانه يطرح على المثقف العربي جملة مشكلات اذا ما نوقشت بروح موضوعية نزيهة زادت في وعيه للمرحلة التاريخية الراهنة . ان الكتاب مركز حول الحرية كعقوبة ينبثق منها العالم الانساني ، في اعدام للموجودات المتحققة بما فيها الماضي ، لاستعادتها في معنى جديد . وكأنه يرى في الوجود الانساني قوة انفتاح مطلقة ، وانتقالا مستمرا من العدم الى الوجود ، أي من السكون والجمود الى الحركة والتجدد . وقد ركزنا بحثنا حول هذه النقطة بالذات ، فعسى ان نكون قد تمكنا من تحديد أهم أبعادها . ان الكتاب ، ككل اثر فلسفي هام ، لا يلخص ، بل يجب ان يقرأ بهدوء ، وعندئذ يجد الإنسان وراء المصطلحات الفلسفية الصارمة ما يحركه من الداخل ويدفعه الى التأمل في وجوده وفي وجود العالم .

ونشر عام ١٩٤٠ « خطوط لنظرية الانفعالات » وهي تطبيق اخر لمنهجه الظاهراتي ، عام ١٩٤٣ مسرحية « الذباب » .

وكانت هذه المؤلفات بمثابة تمهيد للمذهب الفلسفي الذي كان يتكامل تدريجيا في ذهنه حتى يأخذ شكله الاكمل في « الوجود والعدم » .

أجل لم يكن سارتر مجهولا عندما نشر « الوجود والعدم » ، فقد كانت مؤلفاته الادبية منها والفكرية على حد سواء (اذ سرعان ما تتمدد الفكرة المجردة عنده الى طاقة) ، أشبه شيء بصدمات تهز النفس كلها لا العقل فحسب وتوقفها من جهودها ضمن الاعراف السائدة والاطر التقليدية .

ومع هذا فقد قبل المؤلف الشامل الاول لسارتر بشيء من اللامبالاة والذهول . الان السزمن زمن حرب والناس - حتى الفلاسفة منهم - بشغل شاغل عن التفكير المحض ؟ ام لان الكتاب تجاهل اطر الفلسفة التقليدية ومفاهيمها لينشئ عالما فكريا مبتكرا ومناخا فلسفيا جديدا ؟ ربما كان السبب الاخير هو الاهم ، فقد حسب الاختصاصيون الكتاب ضربا من العبث بالفلسفة والتشكيك بها ، ولكن ما ان تمر موجة الدهشة الاولى حتى يبدو الكتاب على حقيقته ، محكم البنيان قوي الحجّة غنيا بالتحليلات المبتكرة ، غنيا بالكر والفر ان صح التعبير ، كعادة سارتر ، وفي كل الاحوال فهو من انشاء فيلسوف بكل ما في هذه الكلمة من قوة ومن انشاء أدیب موهوب وامير من امراء البيان . وبالفعل فسرعان ما أقبل القراء عليه ، اذ اثار الاعجاب والفضول عند الذين قرأوه كـله أو بعضه ، فأحبوا المؤلف وان لم يفهموه الفهم كله . وتتوالى طبعاته حتى ليكاد هذا الكتاب المستعصي على الاختصاصيين يلقى من الرواج ما تلقاه الروايات البوليسية .

صدر كتاب « الوجود والعدم » عام ١٩٤٣ . كان جان بول سارتر ، اذ ذاك ، وقد أدرك الثامن والثلاثين من عمره في ذروة نشاطه ، فقد نجح في الافلات من معسكرات الاعتقال النازية ، وعاد الى باريس مدرسا في ثانوية كوندورسيه وانخرط في صفوف المقاومة يناضل ضد المحتل .

كان من المتوقع ان يصبح في طليعة الاساتذة الجامعيين ، فقد تخرج من المعهد العالي للمعلمين عام ١٩٢٩ ومارس مهنة التعليم نيفا وعشر سنوات فأصبح من امراء الكلام . ومع ذلك فعما قريب سيعتزل التدريس ليكافح بقلمه ولسانه وسلوكه ، فالناس في زمن يجب ان تتحول الفكرة فيه مباشرة الى عمل ، والكلمة الى طاقة تؤثر في الواقع الحي .

لم يكن في ذلك الوقت اسم سارتر مجهولا ، لا في المحافل الفلسفية ولا في الاوساط الادبية ، فقد نشر عام ١٩٣٦ أولى محاولاته الفلسفية « الخيلة » كما نشر مقالا ما يزال من أسس فلسفته - « علو الانا » (١) ، وعام ١٩٣٨ أولى رواياته - « الغيان » - التي كشفت عن الوجود (existence) كشفا تجريبيا ، كما انها صنفت البشر في فئتين « القدرين » (salauds) و « المخادعون » (tricheurs) وسيصبح هذا التصنيف من مقولات وجودية سارتر . ونشر عام ١٩٣٩ « الخيالي » أو سيكوفينومينولوجيا الخيلة حيث عرض الخطوط الاولى لمنهجه الظاهراتي (الفينومينولوجي) ، ومجموعته القصصية الاولى « الحائط » حيث طبّق علم النفس التحليلي على دراسة الانسان والكشف عن نزعاته .

(١) تقيدينا في هذا المقال لا بعدد حد ممكن بمصطلحات الدكتور عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب سارتر « الوجود والعدم » .



تلك بعض الفكر التي سرعان ما انتشرت في أوروبا بتأثير كافكا وكيركجارد وتناولتها المسرحية والشعر ، والرواية والمحاولة ، وعبر عنها بحرارة أدباء من مقياس البير كامو وجورج باتالي وبرديف وغيرهم وغيرهم في كتب أصبح بعضها معروفا عند القارئ العربي كأسطورة سيزيف والانسان المتمرد وغيرهما .

هذه الموضوعات هي التي كوَّنت بتلاؤمها مع ظاهراتية (فينومينولوجيا) هوسرل الوجودية السارترية وغيرها . اذ ان المنهج الظاهراتي الذي يقوم على وصف الظواهر (ما يبدو من الوجود للشعور) والانتقال منها بالتعليق الى ماهياتها وأسسها (التي هي أسس الوجود) هذا المنهج هو وحده الذي يلائم فلسفة قصدها الاول تعميق وتعقيل تجربة الشعور عند انسان اخذ يشعر اكثر فأكثر انه يحيا في عالم يتنكر له ويسحقه .

والجامعة ، ماذا عنها ؟

كانت الفينومينولوجيا قد بدأت تبسط نفوذها على بعض معاقل التدريس في ألمانيا مع هوسرل ومساعديه وتلاميذه وكذلك الوجودية مع يسبرز . ولكن الفلسفة بجملتها ما تزال تعيش على ارث القرن التاسع عشر ممثلة في تيارات أهمها ثلاثة :

- ١ - الكنتية الجديدة مع كوهن ونتروب وكسيرر .
- ٢ - المثالية الهجلية كما تكونت عبر رينوفيه وهلمين ثم امتزجت مع الكنتية مع برونشفيك وآلين .
- ٣ - وضعية أوغست كونت التي كانت على أساس ايديولوجية البورجوازية الحاكمة في فرنسا بين الحربين .

لم تكن الوجودية عام ١٩٤٣ امرا جديدا في عالم الفكر والادب لا في فرنسا ولا في أوروبا ، فقد كونت بين الحربين العالميتين تراثا لا يستهان به .

فمؤلفات غبريل مرسيل (G. Marcel) ترجع الى عام ١٩٢٧ ، عندما نشر « يوميات ميتافيزيقية » كان قد بدأ بكتابتها أثناء الحرب العالمية الاولى ، ثم اتبعها عام ١٩٣٥ بكتاب « الوجود والملك » ، كما انه نشر بين ١٩١١ و ١٩٣٨ اثنتي عشرة مسرحية .

وعام ١٩٢٧ نشر لويس لافيل (الذي أصبح بعدها استاذاً في الكوليج ده فرانس) ، كتاب « الوجود » ، وعام ١٩٣٧ كتاب « الفعل » وفيهما كما في بقية مؤلفاته حاول ان يدمج الوجودية في الافلاطونية كما حاول بذات الوقت رينيه لوسين دمج الوجودية في المثالية .

وفي ألمانيا نشر كارل يسبرز عام ١٩٣٧ « خلاصة وجودية » في الاجزاء الثلاثة من مؤلفه الاساسي « فلسفة » ، وكان قد نشر عام ١٩٢٢ دراستين الواحدة عن سترندبرج والثانية عن فان جوخ ، وبعدها دراستين الواحدة عن نيتشه عام ١٩٣٦ والثانية عن ديكرت عام ١٩٣٧ حيث طبق مقاييسه على اثنتين من اعلام الفكر الغربي .

اما هيدجر فكان قد نشر عام ١٩٣٧ الجزء الاول من « الوجود والزمان » حيث انشأ « الانطولوجيا الاساسية » ، ويقصد بها الكشف عن ابعاد الآنية (١) «Dasein» ومقوماتها ، اي الانسان كنقطة ممتازة فيها ينكشف الوجود ويتحدث . ومع ان هيدجر لا يزال حتى الان يفصل فصلا كليا بين تأملاته الانطولوجية وبين الوجودية (خصوصا في شكلها السارترى) ففي « الوجود والعدم » استعادة لعدد من موضوعات « الوجود والزمان » الهامة ، ومنها : زيف الوجود الانساني العادي ، خطيئته ، تناهيه ، عبثية مشروعاته ، الخ . وقد يكون اهم مما تقدم ، على أهميته ، المناخ النفسي والروحي الذي تكوّن نتيجة للاحداث الخطيرة التي عصفت بأوروبا والعالم بين الحربين العالميتين وهو الذي يفسر ما لاقتته من رواج كبير في تلك الفترة روايات فرانز كافكا وقصصه القصيرة ، وتأملات سورين كيركجارد ومحاولاته ومذكراته ، اذ عبرت عن قلق الانسان الغربي والمتاهات التي يضيع فيها فكره والتساؤلات الميتافيزيقية التي يجب عليه ان يجد لها جوابا حتى يستقيم أمره ، وحدة الانسان ، غربته في العالم ، انفصاله عن المطلق ، مصدر انبثاقه ، خطيئته الاصلية (الخطيئة القائمة في كيانه) والتي تجره نحو الهاوية ، لا معنى الوجود بذاته ، لا معنى الجهد الانساني في عبثيته ، الخ .

(١) كلمة من مصطلحات الفلسفة العربية يقول الغزالي في تفسيرها « عبارة عن الوجود وهي غير الماهية » - يوسف كرم - العقل والوجود ص ١١٦ .

المسألة الانطولوجية

يبدأ « الوجود والعدم » بمصارعة المسألة الاولى - وربما الوحيدة - في الفلسفة ، تلك التي ، كما يقول أرسطو « أثيرت وما تزال تثار ، وستبقى أبدا موضع اشكال » (ما وراء الطبيعة ٢٧ ١٠٢٨ ب ١ - ٤) ، الا وهي مسألة الوجود :

ما الوجود في الوجود ؟

ما الوجود بالنسبة لكل ما هو موجود ؟

كانت الحدس الاساسي للفكر الاغريقي قبل سقراط ، ثم صاغها أفلاطون وأرسطو ، وأصبحت بعدهما تلك التي تتركز فيها مشكلات الفلسفة ، وبها تقوم .

وتغيب المسألة في صياغتها القديمة من افق الفلسفة بعد ان سدد لها كنط ضربة محكمة في « نقد العقل النظري المحض » فيعيد لها هيدجر أولويتها في « الوجود والزمان » ولكن هذا الفيلسوف يقتصر في « الانطولوجيا الاساسية » على تمهيد الطريق لاستعدادتها ، وما يزال حتى الان يعد المناخ الفكري الذي سيبحث فيه « الوجود » وتبعث معه العبقرية الغربية في أصلاتها الاولى .

يبدو غرض « الوجود والعدم » واضحا في عنوانه الثاني (بحث في الانطولوجيا الظاهرانية) فهو محاولة للجابة على السؤال الاغريقي استنادا الى الطريقة الفينومينولوجية ، كما يبدو ايضا من الاسطر الاولى اذ يطرح سارتر المشكلة ويحدد الطريقة ممهدا للجواب ، في صفحات هي من أجود ادب سارتر الفلسفي . يقول : « حقق الفكر تقدما هائلا برده الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه ، وقد قصد من ذلك الى القضاء على عدد من الثنائيات التي كانت تربك الفلسفة والى استبدال واحدة الظاهرة بها (١٣) (١) ، وبهذا « تم التخلص اولا من تلك الثنائية التي تضع في داخل الوجود تقابلا بين الظاهر والباطن » (١٣) كما تم التخلص من الثنائيات الاخرى ، فليس ثمة وجود له تجليات هي موضوع ادراكنا المباشر ، ولا فعل ينزع نحو القوة ، ولا جواهر تبدو منها اعراضها ، ولا مطلق يقابله نسبي (١٤ - ١٥) ، فالظاهرة (ما يبدو من الوجود للشعور) هي الشيء ذاته ، وماهية الشيء هي الرابطة التي تجمع بين ظواهره . والظاهرة هي « النسبي - المطلق » (١٤) وهي ، اذا ما تخلصنا من « وهم العوالم - الخلفية » الذي اشار اليه نيتشه ، الايجابية الملية .

ان الاشياء لا تخفى وراءها قوة سرية توجهها ، فالروح والمادة ، والقوة والطبيعة ، الخ ، ليست اكثر من

وهكذا فان الجامعة كانت ما تزال تتجاهل الافق الجديد الذي أخذ يستهوي الجيل الفلسفي الناشئ ، وهو يبشر بعطاء كبير .

لقد بدأت تتزعزع أسس الفلسفة التقليدية ولكنها لم تنقوض . ويخيل للمرء اذ ذاك ان البرغسونية هي التي ستكون الوريث الطبيعي لكل هذه التيارات ، فقد تكونت في الثلث الاول من القرن العشرين روحانية شاملة أخذ بها في فرنسا عدد من كبار المدرسين وقادة الفكر ، ولكن سرعان ما يتبين للنظر الدقيق ان البرغسونية نعم شارد من القديم القديم ، وان الافلاطونية التي بعثت مع برغسون عبر اسبينوزا وحيوية القرن التاسع عشر لا يمكنها ، علي غناها وأفقهما الرحب ، ان تجيب على كل الاسئلة الملحة التي كانت تطرحها المرحلة التاريخية اذ ذاك على الانسان .

فالزمن زمن قلق وصراع :

قلق الفرد على حرية تهددها الفاشية في اقدس مقدساتها .

وصراع بين الطبقات والمسكرات والايديولوجيات - أو قل بين قوى قذفت من أعماق اللاشعور ، صراع طاحن يجبر الافراد والجماعات على الانتخاب بين الوجود والعدم .

في ذلك الجو المشحون بالعنف وضع سارتر مؤلفه الكبير لي طرح المسألة - مسألة الانسان - من أساسها الاول ، وبمختلف أبعادها طرعا جديدا كان نقطة الانطلاق لمنهب وجودي ما يزال حتى الان بالرغم من كل التحولات التي طرأت على اوروبا ، وبالرغم من كل التحولات التي طرأت على فكر سارتر ، يحتفظ بالكثير من قوته وشبابه .

زوربا

الرواية الشهيرة لـ :

نيكوس كازانتزافي

بعد غيابها طويلا عن السوق

ترجمة جورج طرايشي

منشورات دار الآداب

(١) الأرقام بدون اي اشارة اخرى تدل على صفحات الكتاب

في ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشر دار الآداب .

مفاهيم عامة تشير الى مجموعة علائق بين ظواهر هسي وحدها موجودة . « ان عبقرية بروست ليست أعماله مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على انتاجها : انها الاعمال منظورا اليها على انها جماع تجليات الشخص » (١٥) « لقد رددنا الاشياء الى المجموع المرتبط من تجلياتها » (٣١) ، واذا لم يكن للاشياء بعد خفي فانها تبدو لشعورنا على حقيقتها ، وباستطاعتنا ان نعرفها .

« والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك ، لانها تدل على نفسها دلالة مطلقة » (١٤) .

وهذه الدراسة ، هذا الوصف ، يمكننا ، اذا ما كان دقيقا ، من ان ننشئ الانطولوجيا (علم الوجود) على أسس لها من اليقين ومن الموضوعية ما للعلوم (١٨) . ويبدل سارتر كل الثنائيات بواحدة ، هي ثنائية « المتناهي واللامتناهي » ، او كما يصحح هو نفسه « المتناهي في اللامتناهي » اذ ان الوجود كله في الظاهرة التي يتبدى فيها ، وهو بذات الوقت امكان لا نهاية له من التجليات او الظواهر (١٥) .

وكما تقضي « واحدة الظاهرة » على التعارض القائم في الوجود على شكل ثنائيات ، فهي ايضا تقضي على التعارض القائم في المذاهب في ثنائيات كثيرة ، منها بشكل خاص ثنائية الواقعية والمثالية (والمادية والروحية) التي تقسم الفلسفات على شكل مصطنع منذ ديكرت حتى ايامنا الى زميرتين متصارعتين يصعب التوفيق بينهما ، وتوقع الفلسفة في اشكالات لا حصر لها .

يقول سارتر : « أثبتنا عن طريق فحص الشعور ... ان وجود الظاهرة لا يمكن بأي حال من الاحوال ان يؤثر في الشعور وبهذا نحينا تصورا واقعا لعلاقة الظاهرة بالشعور ، ولكننا بيئنا ايضا ... ان الشعور لا يمكن ان يخرج من ذاته ... لتكوين موجود عال ... وهكذا نكون قد استبعدنا الحل المثالي للمسكلة » (٤١) .

ونقول اخر ، لا نرى في مذهب سارتر وجودين منفصلين : الموضوع (الاشياء) والذات (الشعور) لانعلم كيف يجري التلاقي بينهما الا اذا ألحقنا الاول بالثاني كما تفعل المثالية ، او العكس كما تفعل الواقعية والمادية . اذ ، كما ان الظواهر لا تحيل الى نومن قائم وراء العالم كما زعم كمنط (١) ، كذلك الشعور ليس صفحة بيضاء تنطبع فيها الاشياء على شكل أحاسيس كما تزعم التجريبية مع لوك ، وليس جوهرها كما يزعم ديكرت ، وليس ملء الوجود كما يزعم برغسون وتزعم الفلسفات الروحية ، وليس انعكاسا للتحويلات الخارجية ، كما تزعم الماركسية ، على الأقل في الشكل الذي أورثه أنجاز خلفائه .

ان سارتر يرفض دفعة واحدة كل هذه المذاهب ، ويعتقد انه فنئدها وحل اشكالاتها بنظرية جديدة في الشعور ، هي واحد من أركان فلسفته ، وخلاصتها :

(١) النومن في لغة كمنط الموجودات كما هي بذاتها لا كما تبدو لنا .

ان الشعور ليس شيئا بين الاشياء (ليس جوهرأ ، ليس قسوة ، الخ (٣٠)) ، بل هو لا وجود يحيا من الموجودات ، عدم يتغذى من الاشياء ، ان صح التعبير . وطالما انه على هذا الشكل ، فلا توجد بينه وبين الاشياء فسحة فاصله ، ولا يمكن ان ينشأ بينه وبينها تعارض ما . ومشكله المعرفة في شكلها التقليدي زائفه .

« ان المعرفة تضعنا في حضرة المطلق » (٣٧٥) . ولكن الشعور ليس مراد عاكسة ، بل هو ، كما يقول سارتر ، « انعكاس - عاكس » لانه ، في الوقت الذي يتلقى الاتيـاء (التي تنعكس فيه) ينعت منها باعدامه اياها .

تلك هي فعاليتها الخاصة والمميزة ، ان يعدم (ينفي) نفيـا فعلا (الظواهر) اذ بهذا يمكن ان تبدو له ، ويمكنه ان يرتبها في عالم اساني ذي معنى . ويوضح سارتر معنى الاعدام (néantisation) في المثال التالي فيقول ما خلاصته :

يخيل لنا ان الملا في كل مكان . ولكن حين ادخل المقهى باحثا عن بطرس (زيد من الناس) تترتب الاشياء كأساس عليه يجب ان يبدو بطرس كشكل ، وهذا الترتيب اعدام اول ، اذ فيه تتلاشى الاشياء ومن ثم الوجوه وتتحل في كل لا معين هو شرط تجلي الانسان الذي أبحث عنه . فاذا ما عثرت عليه ترتب المقهى حوله في حضور يظهر ويتلاشى بأن واحد ، واذا لم أثر عليه فغيابه ليس هنا وهناك : ان بطرس غائب عن المقهى كله ، وغيابه لم يبرح يعدم اشياء المقهى . وهكذا يصبح بطرس كعدم شكلا - او يصبح العدم شكلا - يتبدى على أساس من الاعدام المستمر . اذن القضية « بطرس ليس هناك » حكم عقلي نطلقه في عيان (حدس) لاعدام مزدوج (٥٩ - ٦٠) . ونقول بتعبير ارسططالي : ان الاعدام هو مبدأ حركة الشعور ، وبه يدخل العدم على الوجود .

وهذه حادثة اولى انطولوجيا ، أي في المطلق ، وبها يصبح الوجود في ذاته (الاشياء) اسانيا . أي عالما ذا مدلول بالنسبة للانسان .

يقول سارتر : « الاشياء هو الآنية (الواقع الانساني) نفسها ، على اعتبار انه السلب الجذري الذي به ينكشف العالم » (٣١٧ - ٣١٨) .

ويقول : « الآنية في الوجود من حيث انه في وجوده ومن أجل وجوده هو الأساس الوحيد للعدم في حـضن الوجود » (١٦٠) .

ويقول : « ان انبثاق الانسان وسط الوجود ... يجعل العالم ينكشف . لكن اللحظة الجوهرية الاصلية لهذا الانبثاق هي السلب ... ان الانسان هو الموجود الذي به يأتي العدم الى العالم » (٨٠) .

بالاعدام ينسلخ الشعور عن الاشياء ، وايضا عن ماضيه ، أي عن كل ما له صفة الوجود الثابت ، فيقيم بينه وبين موضوعه فسحة بذات الوقت تفصل وتجمع

بينهما هي العدم .

وكما ان الشعور بعدم موضوعه فهو عدم ذاته . يقول سارتر : الوجود الذي به يأتي العدم الى العالم « ينبغي ان يعد العدم في وجوده » أي ان يكون عدم ذاته (٧٨) . وبهذا المعنى يطلق عليه سارتر اسم الوجود لاجل - ذاته ، والخط (-) يشير اعتياديا ، في لغة سارتر وهيدجر الى ان الارتباط الوثيق بين الحدين لا يمكن ان يتحول الى اتحاد بينهما .

ولهذا نرى الشعور في حركة مستمرة تدفعه نحو الاشياء وتحد ذاته ، دون ان يستطيع الاتحاد بأحدهما . وهذه الحركة هي ما يسميه سارتر « العلو » (transcendence) « والعلو تركيب مؤلف للشعور » (٣٨) .

من المعلوم ان الظاهرية (الفينومينولوجيا) تقوم على « الاحالة » او « القصد » (intentionalité) كما يقال ايضا ، وكلمة « احالة » في مدلولها اللاتيني (in - tensio) تعني الاتجاه نحو ... التطلع نحو ... ومثلها كلمة (ex - tase) : الخروج من الذات ، او ان يوجد الانسان خارج ذاته ... (التخرج في لغة الدكتور بدوي) .

والكلمتان مترادفتان ، الى حد بعيد ، لكلمة « علو » او « التعالي » كما يمكن ان يقال ايضا . ويقرن سارتر بين حركتي العلوم والاعدام ، كما يقرن الاثنتين بالوجود والمعرفة ، عندما يكتب : « ان المعرفة في النهاية ، والعارف نفسه ليسا بشيء غير واقعة : ان « ثم » وجودا ، وان الوجود في ذاته يتراءى ويبرز على اساس هذا العدم ... ان المعرفة لا تضيف شيئا الى الوجود ولا تخلق شيئا ، وبها لا يثري الوجود ، لان المعرفة سلبية خالصة . انها تجعل فقط ان ثم وجودا » .

ويضيف بعدها :

« ونحن نطلق كلمة « علو » على ذلك السلب الباطن المحقق الذي يكشف عما هو في - ذاته بتعيين ما هو من اجل ذاته في وجوده » (٣٦٣ - ٣١٥) . ويلتقي سارتر في نظرية المعرفة هذه مع افلاطون وديكارت وغيرهما ممن يجعلون المعرفة مرادفة للوجود ، والوجود هنا عالما - عالم الانسان - الذي يتحقق (يصبح واقعا) في مشاريعنا ، ومشاريعنا نتيجة لحركة العلو ، وهذه اساسها في حركة الاعدام .

وهكذا يميز سارتر فسي الوجود بين منطقتين (régions) (٤١) على حد تعبيره ، هما الوجود لاجل - ذاته ، والوجود في - ذاته . ولما كان هذا التمييز هو الاساس الاول الذي يشيد عليه الانطولوجيا (علم الوجود) الجديدة فهو يضعه في المقدمة حيث يصفه وصفا مبدئيا ، ثم على ضوئه بنشء الكتاب كله ، واخيرا يبرره فلسفيا في الخاتمة (الفقرة الاولى) عندما يكشف

عن منطقة ثالثة في الوجود .

وتتلخص خصائص الوجود في ذاته بما يلي :

متحد في ذاته وممتلىء بها ، فلا توجد مسافة في داخله ، مظلم ، متكتل ، ايجاب مليء ، لا يعرف الغيرية ، منعزل ، لا يحيل الى أي شيء آخر ، أي لا يعقد أي صلة ، لا مع ذاته ولا مع غيره ، لا ينطبق عليه القبل والبعد ، لا هو في زمان ولا هو في مكان ، لا منفعل ولا فاعل ، لا علة له ، جازم بجواز مطلق ، ومع انه ليس واجبا ، فليس مشتقا من الامكان .

(الفقرة ٦ من المقدمة) .

وبعد ن يفصل سارتر ما لخصنا ، يقول : « انه زائد لا نستطيع اشتقاقه من أي شيء آخر ... غير مخلوق وليس له علة وجود ، وليست له علاقة بوجود آخر ، ولهذا هو زيادة (de trop) بالنسبة للسرمدية » (٤٥) . ثم يجمل هذه الخصائص بثلاث :

« الوجود يوجد ،

الوجود هو في ذاته ،

الوجود هو ما هو » (٤٥) .

فاذا عكسنا هذه الخصائص نحصل على الوجود لاجل - ذاته ، فهذا :

١ - هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو . يقول سارتر ، فعندما تبدو للشعور شجرة يصبح اياها ، ولكن على نحو مغاير لها ، لانه ليس هو هي ، وان كان يستمد كيانه منها في لحظة مشاهدتها .

٢ - وليس في - ذاته لانه باستمرار في موضوعه دون ان يتمكن من الاتحاد به ، اذ في مثل هذه الحالة يصبح شيئا بين الاشياء ، بل لا نستطيع ان نقول عنه انه ذات لان الذات تتلاشى في تحققها .

يقول سارتر : « لا يمكن للفاعل ان يكون ذاتا لان التطابق مع الذات يزيلها » (١٥٨) .

ثم يضيف ما خلاصته : انه حاضر لذاته ، وهذا الحضور ليس ملئا للوجود ، كما ظن الفلاسفة ، بل يفترض ، على العكس ، ان شيئا يفترض الانفصال ، والفاصل ليس مكانيا ولا زمانيا ، انه لا شيء ، انه العدم الذي يفصل ، باستمرار ، الشعور عن موضوعه وعن ذاته (١٥٧ - ١٥٨)

٣ - واخيرا ليس « هو » أي ليس موجودا ، لانه ليس متحققا ، بل هو دوما في طريقه الى التحقق ، انه في جوهره مشروع وجود ، واذا نظر اليه فيما تحقق منه فهو « قد كان » .

ونأخذ هذا التحليل بكلمة لسارتر يستعيرها من هيدجر ويردها مرارا في ثنايا الكتاب :

« الشعور موجود في وجوده تساؤل عن وجوده » ، او في ترجمة أخرى « الشعور موجود يثير مسألة وجوده ضمن هذا الوجود » (٣٩) .

من الانطولوجيا

الى الوجودية

السؤال عن الوجود (ما الوجود في الوجود ؟) سابق ومحيط :

سابق لان كل جواب يفترض ، ضمنا او صراحة ، على أي حال - مسبقا - الجواب عليه ، محيط ، لانه يشمل الاسئلة كلها ومنه تنبثق واليه تنتهي ، فإذا رأينا في الوجود مبدا فهو مبدا المبادئ ، وإذا رأينا في الوجود شرطا فبه تتقدم الشروط ، وإذا رأينا فيه موجودا أعلى وأسمى ، فهو الذي تشتق منه الموجودات ، ومنه تستمد كياناتها .

ويمكن تصنيف نظرة سارتر الى الوجود بين النظريات الحدسية . وهذه تنطلق من رؤية أصيلة قيها تنكشف الموجودات عن حقيقتها العميقة .

يعبر سارتر ، اول ما يعبر ، عن حدسه في (الفثيان) بلسان انطون روكنتن بطل الرواية . ومع ان تعديلات اساسية طرأت على هذا الحدس في (الوجود والعدم) فما يزال على أساس تفكير سارتر ، اذ منه انبثقت وجوديته .

يقول سارتر ما خلاصته :

قبل اليوم كنت كغيري من الناس ، اقول مثلهم ، البحر اخضر اللون ، والنقطة البيضاء هناك هي زيج الماء ، ولكني لم اكن اشعر انها موجودة . اما الان فاني اتحسس معنى كلمة وجود ... أن توجد الاشياء معناه انها هناك مرشوقة ، خاملة ، هشة ، رخوة ، تلقاك متكاسلة ... ومع انها غير راغبة في الوجود فهي تستسلم له ... وتتكاثر على شكل مخيف .

ويقول ايضا : يولد الوجود دون سبب ، ويستمر ضعفا ويموت صدفة . والخلاصة : لا نستطيع استنتاج الاشياء : انها بلا سبب ، لا ضابط ، لا قانون ، مجانية ، زائدة . والشعور بهذا ينقبض له قلبك ويملكك الدور . . . فتقع في الفثيان (الصفحات ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٤ من رواية الفثيان) .

وواضح ان هذا الوصف ينطبق على الوجود فسي ذاته . وينتقل سارتر الى موقف الناس من حدس الوجود فيقول : « كثيرون ، على ما اعتقد ، أدركوا هذا ، لكنهم حاولوا تخطي جواز الموجودات فاخترعوا فكرة الوجود الواجب » (الفثيان ١٧١) . وهؤلاء هم « القذرون » Solauds نرى اهم نماذجهم في مجموعة « الحائط » وعكسهم « المخادعون » Tricheurs يمثلهم في « دروب الحرية » عدد من الابطال أبرزهم ماتيو .

الاول انصار النظام السائد والاعراف الاجتماعية ، اصدقاء المثالية والانسانية ، يحترمون الفكر والقيم الروحية ، ولكنهم ، في الحقيقة ، كالمثل الذي يتحدد بدوره اتحادا تاما فيفقد شخصيته ، انهم كذايون جبناء يرضخون لكل القيود هربا من الواقع ، وتخلصا من تجربة الوجود ، فحريتهم في ضياع .

اما المخادعون فأولئك الذين يواجهون عبثية الوجود بشجاعة وصراحة ، متمردين على القوانين وبذلك يتحملون مسؤوليتهم وينقلدون حريتهم من الكبت والضياع . القدر كالأشياء في تفاهتها ولامعناها ، فلا حق له بالحياة ، يقول سارتر ، لان وجوده من نوع وجود الحجر والنبات والحشرات .

اما المخادع ، ويمكن ان يقال ايضا : المخائل - فاسمه يدل عليه : انه ، بالمخالة ، يقوض الاطر البالية من الداخل ويبدلها .

ومن البين ان غرض سارتر من هذه الاسماء الكاريكاتورية - المخادع ، القدر ، وغيرها مما نجده بغزارة حتى في مؤلفاته الفلسفية - هو استثارة النفوس ودفعها الى التمرد على القديم المتحجر ، كما انه يعتبرها بمثابة صفعات يقذف بها في وجه المجتمع البورجوازي ، وهو مجتمع لم يستمر الا لكسل أفراده وعجزهم عن ابداله بغيره (١) .

وفي (الوجود والعدم) يحل التحليل الفكري الصارم محل الصورة الأدبية دون أن يتبدل الحدس الاول ، فيصبح الفثيان اعداما ، والقدارة « روحا جدية » ، وتصبح الاشياء المرشوقة هناك هي الماضي الجامد ، الوجود في ذاته ، وتبدو الحرية كحادثة ممتازة قادرة على ان تفكك الوجود في - ذاته لتجمل من اشياءه عالما انسانيا ذا هدف .

ويركز سارتر حدسه في عبارته الماثورة : « الوجود يسبق الماهية » (٢) او بعبارة اوضح ، وان كانت تموزها الدقة الفلسفية : الحادثة سابقة على الفكرة . وفيها يبدو التحول من الانطولوجيا الى الوجودية ، او من الانطولوجيا الكلاسيكية الى الانطولوجيا الوجودية ، اذ نحن أمام علم وجود جديد ، هو ، لحد بعيد ، على أساس كل الفلسفات التي يمكن تجميعها تحت اسم « الوجودية » كفلسفة كارل يسبرز وفلسفة غبريل مرسيل (لا فلسفة هيبدجر لانها من نوع اخر) . ولكن قد يكون جان بول سارتر وحده الذي اخذ بنتائج هذا الحدس حتى التناقض مع ذاته .

(١) يحلل سارتر البورجوازية والطبقة الاجتماعية تحليلا سريعا . في القسم ٤ الفصل ١ الفقرة ٢ من الوجود والعدم ويعود الى ذات الموضوع في عدد كبير من مقالاته ومؤلفاته منها « نقد العقل الديالكتيكي » .

(٢) راجع الوجود والعدم (ص ٢٨) احد التعبيرات الفلسفية الدقيقة عن هذه الفكرة .

أمعنى هذا ان الفلسفات قبل سارتر كانت كلها ماهوية ؟ كلا ، فالتيار الارسططالي بمجموعه وفي كل مراحلها يرى ان الماهية مساوقة للوجود ، واذا كان ثمة فلسفات تقول بسبق الماهية على الوجود فعلياً ان نفتش عنها في التيار الافلاطوني الذي يرى ممثلوه من افلاطون الى برغسون ان الوجود العياني انحطاط او تراخ لعالم المعاني (المثل) او في التيار المثالي الذي يحول الاشياء الى صور او افكار (الوجود هو كون الشيء مدركاً - باركلي) .

و اول من ادخل كلمة وجود Existentia على الفلسفة هم فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني (السكولاستيك) ، وعارضوا بينها وبين كلمة ماهية Essentia والوجود عندهم هو الوجود المتحقق في العالم العياني ، والماهية نظامه الداخلي (قوامه) . واول من استعمل الكلمة بالمعنى الحديث هو المفكر الدانيماركي سورين كيركجارد الذي احتفل العالم الفلسفي منذ ثلاث سنوات بمرور قرن ونصف على ولادته .

كانت نقطة انطلاق كيركجارد شعوره العميق والحاد بأن كل انسان مأساة فريدة في نوعها يشعر بها هو وحده ، وقد يصفها ولكنها لا تفسر ولا تعمل ، اذ ان الانسان خاطيء من الاصل ، وما أن يعي ذاته ، (وهذا الوعي هو الوجود) حتى ، في شبه غيبوبة ، يقع في شبك الخطيئة ، ويجهد دون ان يصل بقوته الذاتية الى البر او الخلاص . وهذا الجهد هو ما يسميه الفكر الداتي الذي يولد في القلق والقنوط والخوف والرعدة ، والفكر الداتي عكس الموضوعي ، لان الاول لا متناه والثاني محدود .

ويصف كيركجارد الوجود (الانساني) فيقول ما خلاصته :

انه توتر داخلي (بين الانا وذاته ، بين الانا والغير ، بين الانا والانت المطلق ، انه انتقاء في اللحظة بين حدين لا ثالث يؤول بينهما) من مسالتين مسألة ... اما ... اما ...) ، انه عزلة ، لا يقين ، مغامرة ، مفارقة .

والوجود ، بكلمة مختصرة ، هو الفرد الذي ينبثق (يعي ذاته) في الالم والعزلة ، في الشك والحماس ، انشاقاً لا معقولاً لانه من مرتبة اعلى من مرتبة العقل . وابطاله افراد اذاذ تخطوا كل الاطر ، منهم سقراط وايوب ، وذروتهم ابراهيم الذي جابه الحق وجها لوجه . ولهذا وجه كيركجارد القسم الاعظم من جهده لمحاربة هيغل ولتحطيم مذهبه وكل مذهب ، لان المذهب بتفسيره للمأساة يحذفها ويجعل من الفرد الانساني حلقة مقفلة في سلسلة تطمس معالم وجوده .

وتبقى ثورة كيركجارد هذه زمناً طويلاً (قرابة ثلاثة ارباع القرن بعد وفاته) حبراً على ورق ، حتى يشعر الفكر الغربي أن تكرار الكنطية والهجلية وشرحهما والتعليق عليهما يكاد يجعل من الفلسفة مجموعة مفاهيم مقطوعة الصلة بالواقع ، وانه اصبح في حاجة الى الاتصال المباشر بالوجودات ، في عفوية النظرة الاولى (العفوية الثانية ،

كما يقولون اليوم) ليدھش امام جدتها وطرقتها فتتفرع امامه آفاق جديدة هي الطريق الى التأمل النظري المحض ، وهي ايضا الطريق الى تجديد الفلسفة حتى في شكلها المثالي .

اذ ذاك اكتشف الفكر الغربي كيركجارد ، ومنابع اخرى للوجودية .

اكتشف نيتشه الذي احاط في نظرة فذة بمجموع الثقافة الغربية في اصولها الاغريقية ، وحاول في جهد يائس ، ان يكشف في اخلاقها عن غرائز الكذب والزيف وعن كل العناصر الجهنمية التي تحكم عليها بالفناء . فكان قبل سارتر الديان الرهيب للاصنام البورجوازية .

واكتشف هيغل ، لا هيغل « علم المنطق » (المذهب) الذي كان قد دحر ، وانما هيغل « فينومينولوجيا الروح » الذي كان اول من وصف الشعور في نموه من الاحساس الى الشعور بالذات ، الى كلية المفهوم ، عبر التاريخ والامه ، عبر التناقض والفشل والنضال والضياغ ، عبر « الوجدان الشقي » ، والذي كان اول من ادخل السلب على الفلسفة كمرحلة اساسية من مراحل الحركة الديالكتيكية .

في هذه الفترة بالذات كان هوسرل ينادي بالرجوع الى الاشياء ، ويضع طريقته الفينومينولوجية نهجا صارماً ، وحده كفيل ، في مفاهيمه الدقيقة وخطته المنطقية ، بأن يحول الوصف الى علم ، اذ يكتشف في الوجود نظامه (او لا نظامه) - ماهيته - ووراء الماهية وقبلها مبادئه ، فيجعل من دراسة الاشياء فلسفة ، والفلسفة علم المبادئ الاولى كما قال ارسطو مؤسسها وواضع دستورها .

وهكذا اصبح ممكناً قيام الوجودية كإنطولوجيا جديدة تنقض الإنطولوجيا الكلاسيكية وتكملها بأن واحد . وهناك بعض النقاط التي يبدو فيها جلياً التعارض بين الالنتين في الجواب على السؤال الاغريقي (ما الوجود بالنسبة للموجود ؟) هذا مع العلم اننا نبرز التعارض على حساب الدقة الفلسفية كي نوضح مدى التغيير الذي طرأ مع الوجودية على الفلسفة .

تري المثالية ، بشكل عام ، ان الاشياء في الشعور على شكل صور او مفاهيم ، فيرى هوسرل ان الشعور ، كيانيا ، خارج ذاته قرب الاشياء ، (مبدأ الاصاله او القصد) ، وهذا ما يعبر عنه هيدجر بكلمة (الموجود - في - العالم) . ويرى كنت في العالم (مجموع الموجودات الخارجية) معنى من معاني العقل ، فيرى هوسرل (ومعه سارتر ومارلوبونتي وغيرهما) فيه الاق غير المحدود الذي يتجه نحوه الشعور دوماً دون ان يتمكن من الاحاطة به (مبدأ العلو) . ويرى كنت ايضا اننا لا نعرف من الاشياء الا ظواهرها ، وان ما هي عليه بذاتها (النومن) خارج نطاق ادراكنا ، فيجيبه سارتر بحذف ثنائية الباطن والظاهر ، فالظواهر وحدها موجودة ، وفكرة الشيء بذاته لا مدلول لها .

وبينما يقول ديكارت بوجود جوهرين مستقلين

الواحد عن الآخر - الفكر والمادة - ينكر سارتر فكرة الجوهر ، كما ينكر وجود عالم باطني أو داخلي ، لان الشعور هو الشعور بشيء ، وطالما ان الاشياء لا عمق لها فهي مكشوفة امام الشعور .

وبينما ينطلق هيغل من مبدأ (كل ما هو واقس معقول ، وكل ما هو معقول واقع) ، ترى الظاهراتية ، بكل تياراتها ، ترى في الاشياء (او العالم) موجودات سابقة على الفكر لا ناظم فيها يلم بين شتاتها ، والفكر هو الذي يصنعها وينشئ منها ما تسميه الفلاسفة الموضوع عندما تعارض بين الموضوع والذات .

ويدفع سارتر بهذا التحول الى ابعاد نتائجه عندما يرفض نظرية هوسرل في الانا العالي (مقال عام ١٩٣٦ ، علو الانا) ويضع على اساس العالم الانساني الحرية كنقطة اولى تنبثق فراغا في الوجود في - ذاته لتنظيمه .

والخلاصة ان الوجودية الفينومينولوجية حطمت الفكرة الاغريقية التي انطلقت منها الفلسفة ، والتي ترى في الوجود نظاما (كوزمس) يحكمه عقل كلي (لوغس) يتحول في الانسان الى منطق يقول الحقيقة .

فالاشياء هي لامحدود الوقائع (الحوادث) المبعثرة ، والشعور هو ايضا واقعة (حادثة) (١) .

والمعقولة التي تأتي مع الانسان نتيجة لمشروع (١) الوجود والعدم . الفصل الاول من القسم الثاني ، فقرة ٢ واقعية ما هو من اجل - ذاته .

صميمه عبث ولا معنى .

وتجدر الاشارة هنا الى ان بعض الباحثين العرب اخذوا يعبرون اليوم بكلمة كون ومشتقاتها (كينونة وكائن ، الخ) عن المعنى القديم لكلمة وجود ، وبكلمة وجود ومشتقاتها (موجود ، وجودية ، الخ) عن المعنى الحديث حتى لا يحصل التباس في ذهن القارئ العربي بين المعنيين ، على ما يرون .

ولكن اذا سلمنا جدلا بأن المفردات الفلسفية اصطلاح - وهذا خطأ لحد بعيد - فالمصطلح الجديد يخالف استعمالا درج عليه العرب قرونا ، وسيضطرننا شيوعه الى ما يتسببه ترجمة التراث العربي الفلسفي ، او الى تهشيمه بشروح لا نهاية لها .

ثم ان لكلمة كون ومشتقاتها معنى محددا في الفلسفة العربية ، فهي تشير الى « الذي وجد بعد ان لم يوجد » على ما يقول ابن رشد (١) ، ويبدو انها وردت في ترجمة كتاب ارسطو (الكون والفساد) ولها صلة وثيقة بمعنى الامكان .

واخيرا فان المصطلح الجديد لا يتفق مع مرمى الوجودية ، فهذه تستهدف على ما يقول اعلامها ، وضع علم الوجود (انطولوجيا) يحدد العلم القديم ويفنيه دون ان يحرفه عن مقصده الاساسي .

ولهذا نرى مع الدكتور عبدالرحمن بدوي في ترجمته (الوجود والعدم) الاحتفاظ بالاسم القديم للمعنيين لانهما بالنتيجة واحد .

وبعد فان استعمال الكلمة في نصوص مبتكرة هو الذي اغنيها بمعان جديدة ، لا الاصطلاح لمجرد النقل ، ونلاحظ على سبيل المثال ان احد شراح سارتر يعد ، عند هذا الفيلسوف ، تسعة وعشرين (٢٩) معنى لكلمة to Be , Etre وحدها ، يتميز الواحد عن الآخر من سياق الكلام .

وانما المهم هو ان ندرك ، في نقطته الاساسية ، التحول الذي طرأ على الفلسفة مع سارتر .

ان سارتر يرى الاغائية والوقائية Facticité اللامعنى والعبث ، او بتعبير اخر ، يرى سديما يتكاثر عن غير قصد حيث كانت الفلسفة ترى فعلا Esse سرمديا هو مصدر الافعال ، وعقلا كليا (لوغس) ناظما للموجودات ، وبهذا يبدل المعقولة والمعنى بالشيئية .

فهل كان هذا التبديل نتاج عبقرية فوضوية وعدمية ، كما اخذ عليه بعضهم ، او ضربا من العبث بالفلسفة ، كما قال البعض الاخر ؟ كلا !

فسارتر حذف اللوغس ليحل الحرية محله ، في نقطة انطلاق يجب ان تجدد الفلسفة من الداخل . فما الكسب الذي حققه ؟

(١) ماجد فخري - ابن رشد (قادة الفكر) بيروت ص ١٦٩ .

دار الاداب تقدم مؤلفات كولن ولهون

- ضياع في سوهو
ترجمة يوسف شرورو وعمر يعق
- المعقول واللامعقول في الادب الحديث
ترجمة انيس زكي حسن
- اصول الدافع الجنسي
ترجمة يوسف شرورو وسمير كتاب
- اللانتمني
ترجمة انيس زكي حسن
- ما بعد اللانتمني
ترجمة يوسف شرورو وسمير كتاب
- القفص الزجاجي
ترجمة سامي خشبة
- طقوس في الظلام
ترجمة فاروق محمد يوسف

الحرية

يتملك الغثيان الانسان عندما يرى الاشياء فسي جوازها المطلق - وقائعيتها ، شيئيتها - غريبة عنها ، تنكر له ، وهو في غربة بينها .

وكذلك عندما يرى ذاته (حريته) في انبثاقها الاول نقصا - او ثقباً . كما يقول سارتر ايضا - في الاشياء ، هي ايضا واقعة (حادثة ، جائزة) لا عقل فوقها او ضمنها يبررها .

فالغثيان كاشف - شأنه شأن القلق والملل - يمزق اقنعة نسجها الانسان حول ذاته وأصبح أسيراً لها فحجبت عنه هذه الحقيقة الاساسية وهي ان اللوغس (المعقولة ، المعنى ، الحقيقة) الذي نضيفه الى الوجود أمر زائد عليه ، لا يمس في صميمه .

قبل الغثيان ، الانسان في حالة سقوط أصيلة ، اذ يتقمص دوراً ويتحد به فيصبح كالأشياء ، والسقوط ، عند هيدجر وسارتر ، هو البديل عن الخطيئة الاصلية في الاديان .

فالتجربة السلبية توقظ الحرية من سباتها وتحملها على استعادة عالمها . وعندئذ يستطيع الانسان ان ينتقل من الوجود غير الصادق (المزيف) الى الوجود الصادق ، اي الذي تعرى عن الوهم والكذب .

فما الحرية ، ما ابعادها ، ما دورها ؟
ان الحرية هي مغامرة الوجود الانساني ، فلاي مدى بوسعها ان تنقذه ؟

يقول سارتر : « الحرية ليست وجوداً ما : انها الوجود الانساني » (٧٠٤) ، وايضا : « فما نسميه حرية من المستحيل ان نميزه عن وجود « الآنية » ، فالانسان لا يكون أولاً من اجل ان يكون حراً فيما بعد ، فليس ثم فارق بين وجود الانسان و « كونه حراً » (٨١ - ٨٢) .

فهي سابقة لكل ما في الانسان وفي عالمه ، سابقة على الغرائز واللاشعور والماضي ، سابقة على العلل والاسباب - لان كل سبب يأتي الى العالم بواسطة الحرية (٧٧٣) - سابقة على الماهية ، سبقاً انطولوجياً (كيانياً) أي قائماً في صميم الوجود . واذا جردنا كلمتي « قبل » و « بعد » من معناهما المكاني ، نقول ان الحرية قبل العالم الانساني وبعده ، فهي تحيط به وباستطاعتها دوماً ان تتخطاه (العلو) لتعيد النظر فيه ، أو ان في الحرية فائضاً على عالم الانسان .

لكن هذا الفائض ليس فسحة روحية (ديمومة وطاقة خلاقة) كما ظن برغسون ، أو ليست ملاً كما يقول سارتر ، انها امكان الاعداد . يقول سارتر : « الوجود بالنسبة الى ما هو - لذاته هو اعدام ما هو في - ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال الحرية لا يمكن ان تكون شيئاً آخر غير هذا الاعداد . وبها يفلت ما هو - لذاته من وجوده كما

يفلت من ماهيته ، وبها يكون دائماً شيئاً آخر غير ما يمكن ان يقال عنه ... ووراء الاسم الذي يطلق عليه ، والخاصة التي يعترف له بها » (٧٠٢) .

ويضيف : « الحرية هي العدم السذي قد كان في صميم الانسان » ، « والذي يحمله على أن يصنع نفسه عوضاً عن أن يكون » (٧٠٤) .

فلا « يمكن ان يكون لحررتي حدود أخرى غير ذاتها » (٧٠٣) ، فهي التي تضع ضوابطها ، ولا يمكن للانسان - وهو متروك وحده على هذا الشكل - ان ينتظر عوناً ، لا من الداخل ، ولا من الخارج (٧٠٤) ، فهو المسؤول المطلق عن ذاته وعن العالم .

ولهذا تبدو الحرية لسارتر مخيفة : « محكوم عليّ أن أكون حراً » (٢٣٦) و (٧٠٣) ، لانها ، وهي وجود الانسان ، مفروضة عليه « الحرية ليست حرة في ألا توجد ، ولا في ألا تكون حرة » (٧٧٢) .

وهي مصدر القلق ، والقلق عند سارتر ، كما عند هيدجر ، خوف مغمض لا موضوع له ، هو الخوف الذي يملك الانسان عندما يرى انه المصدر المطلق للقيم والمعاني ، وان هذا المصدر يستند الى لا شيء .

يقول سارتر : « فبوصفي موجوداً به توجد القيم فانني غير قابل للتبرير ، وحررتي تقلق من كونها الاساس بغير اساس للقيم » (١٠٠) .

ويضيف : « في القلق أدرك نفسي حراً حرية مطلقة ، وأدرك في نفس الوقت اني لا أستطيع الا أن أجعل معنى العالم يجيئه من قبلي » (١٠٢) .

والقلق ، كالغثيان ، اذاة تحرر لانه ، اذ يحطم الوجود المزيف (غير الصادق) يضع الانسان وجها لوجه تجاه العدم القائم على اساس وجوده :

« ان المحاولات المجهضة من أجل خنق الحرية تحت ثقل الوجود تنهار حين ينبثق فجأة القلق أمام الحرية . وتبين بما فيه الكفاية ان الحرية تتطابق في اعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الوجود » (٧٠٤) .

تجاه القلق لا يوجد الا واحد من موقفين : اما ان ينهزم الانسان ، وعندئذ يختفي وراء دوره الاجتماعي - وهذه هي « القذارة » أو « روح الجذ » أو « البورجوازية »

كما يصورها سارتر في هذه المرحلة - واما ان يتحمل مسؤوليته كاملة ، وهي مسؤولية مرهقة لانها بسعة العالم الانساني . « لما كان محكوماً عليه (على الانسان) أن يكون حراً ، فانه يحمل على عاتقه عبء العالم » (٨٧٣) .

وهذا ما يسميه سارتر الوجود الصادق أو الحق ، وهو اساس الاخلاقية الوجودية .

ان للانسان - ان للموجود بشكل عام - في نظر الفلسفة الكلاسيكية طبيعة ثابتة هي ما به يتقوم ، أو هي بمثابة « رصيد » ان صح التعبير ، منه ينطلق واليه يستند ، وقد يكون أوسع وأعمق تعبير عن هذه الفكرة ما كتبه أفلاطون عن نظرية المعاني (المثل) .

هذه الطبيعة هي ما ترفضه الظاهراتية الوجودية بكل أشكالها (١) ويرفضه سارتر تحت اسم المعطي والوجود في - ذاته والماضي ، والمهية ، الخ ... اذ يحوله في منظور الحرية الى امكان ، اذ انه « ملأ الوجود الذي تصبغه الحرية بعدم الكفاية » السلب (٧٧٣) .

يقول سارتر : « ان الحرية اصلا علاقة مع المعطي » ، ثم يضيف : « ان المعطي ليس علة للحرية ... ولا سببا ... وليس شرطا ضروريا ... وليس مادة ينبغي على الحرية أن تمارس نفسها فيها ... المعطي هو الامكان المرضي الخالص الذي تعمل الحرية على انكاره بجعلها نفسها اختيارا » (٧٧٣) .

فالعمل الحر ، مهما كان بسيطا ، ليس نتيجة لما سبقه (٧٣١) لانه يوقف تسلسل النتائج من الاسباب ليبدأ من الصفر . فكان ماضي الانسان امامه لا وراءه ، وكان الانسان ، عند كل عمل حر ، يقذف بوجوده امامه ليستعيده ، ضمن موقف معين ، في مشروع هو بمثابة مستقبل جديد او معنى جديد يخلعه على عاله ويلتزم به . ينتج عن هذا :

اولا ، ان الانسان ملتزم كيانيا (٧٦١) اذ طالما انه ينشئ عاله حرا فهو يتبناه ويتقيد به .

ثانيا ، ان عالم الانسان - او عالم الثقافة كما يقول ماربونتي ، وكما سيقول سارتر في « نقد العقل الجدلي » (ص ٩٦٠) - مختلف جذريا عن عالم الطبيعة ، او الاشياء .

وهذا التمييز الاخير هو احدى النقاط التي تبرز القطيعة التامة بين الانطولوجيا الكلاسيكية والانطولوجيا الوجودية .

يرى سارتر في الحرية شمولاً (او كلا) لا يقبل التحليل ، هو كل العالم الانساني ، ولها ابعاد ثلاثة هي ابعاد هذا العالم :

اولاها ان « تنبثق كشعور بشيء وبذاتها » (٧٢٢) فوعبي لذاتي هو بذات الفعل وعبي للاشياء على انها ظواهر .

ومن ثم « العلو » ، اي ، يقول سارتر ، « ليست شيئا ما سيكون اولا كي يصبح فيما بعد على علاقة مع هذه الغاية او تلك ، بل بالعكس ، وجود هو اصلا مشروع ، اي امر يتحدد بواسطة الغاية منه » (٧٢٣) ومعناه ان الحرية ، اذ تنبثق ، وبفعل انبثاقها ذاتا وشيئا بأن واحد ، تلتزم بمشروع يحدد معناه (الغاية منه) ، وهي تتخطى ذاتها باستمرار نحو تحقيقه .

واخيرا « التزمّن » ، اي ، يقول سارتر ، أن تكون الحرية دوما « على مسافة من ذاتها » (٧٢٢) .

ويناقش سارتر نظريات الزمان ثم يلخص نظريته في الزمان الساكن عندما يكتب : « ان الزمانية ليست زمانا كليا يحتوي على كل الموجودات وخصوصا الآليات (الموجودات الانسانية) . وليست كذلك قانونا للنمو والتطور يفرض ذاته من الخارج على الوجود ، وليست الوجود ، بل هي التركيب الداخلي للوجود الذي هو اعدام ذاته ... ان الوجود من اجل - ذاته هو الوجود الذي عليه ان يوجد وجوده على شكل مشتم للزمانية » (٢٥٦ ، ٢٥٧) .

اما الزمانية الديناميكية فيقول عنها : « ان زمان الشعور هو الآنية (الوجود الانساني) التي تتزمن ككلية هي بالنسبة الى نفسها عدم تمام نفسها ، انها العدم الذي ينزلق في كلية كخميعة تبدد الكلية . وهذه الكلية التي تعدو وراء نفسها وترفض نفسها في وقت واحد ، ولا تستطيع أن تجد في ذاتها أي حد يتجاوزها ، لانها هي نفسها تتجاوزها ، وانها تتجاوز نفسها الى نفسها ، لا يمكن بأي حال ان توجد في حال آن . وليس ثم ابدا أن يمكن ان تؤكد فيه ان ما هو من اجل - ذاته هو كائن ، وذلك لان ما هو من اجل - ذاته ليس كائنا ابدا . والزمانية ، على العكس من ذلك ، تتزمن كلها بوصفها رفضا ملآن » (٢٦٧ - ٢٦٨) .

ان نظرية الزمان التي يلخصها سارتر في هذه النصوص تكمل الصورة التي رأيناها حتى الان يرسمها للحرية او الوجود الانساني ، لانها تعلمنا :

١ - ان الانسان (وعاله معه) كله في الزمان ولا شيء منه خارج الزمان ، يبدأ بالاعدام وينتهي بالعدم . « فالحرية والاختيار والاعدام والتزمّن » اسماء لمسمى واحد (٧٤١) . ولهذا يبدل سارتر ، مع هيدجر ، كلمة « زمان » التقليدية بكلمة « تزمّن » التي تشير بتركيبها الى الحركة ، او الى ديناميكية الحرية كوجود - في - الزمان ، كما يقول هيدجر .

٢ - التزمّن كالحرية بنية كلية او شمولية (٢٠٢ و ٢٣٧) فيها تنتظم البنيات الثانوية ، وهو الذي يرسم للحرية (وبالتالي لعالم الانسان) خطوط حركتها . فأوقاته (الماضي والحاضر والمستقبل) ليست اطرا ينتظم فيها هذا العالم ، وانما هي اتجاهات حركته الداخلية ، أي التزمّن او الاعدام ، ولهذا يبدل سارتر مع هيدجر ايضا ، كلمة « اوقات » الكلاسيكية بكلمة « خارجيات » التي تشير الى خروج الانسان المستمر من ذاته ، فالماضي لا وجود له الا بمقدار ما أن نستعيده في المستقبل ، والحاضر هو الان الذي نرفضه ونتجاوزه ، والمستقبل هروب مستمر فيه يتكوّن العالم الانساني .

٣ - التزمّن - كالحرية ايضا - بوصفه حركة كلية هو الذي يوحد العالم الانساني ويجعل منه كلا متماسكا ، اذ يجمعه في الآن ويقذف به امامه ليستعيده في مشروع هادف . او بتعبير آخر ان وحدة العالم الانساني في

(١) ان مناقشة نظرية التمثل الافلاطونية هي احدى القضايا الاساسية التي يحاول أن يبرهن عنها ماربونتي في كتابه المعروف « ظاهراتية الادراك » .

هدفه . ولما كان هذا الهدف غير قابل للتحقق ، لان تحققه هو تحصيل الانسان الى شيء ، فالتزم (او الاعداد او الحرية) حركة بأن واحد تبعث وتوحد ، والتشتت ، كما يرى سارتر ، هو السذي يوحد ، وبهذا المعنى يقول : « الزمانية قوة تحلل داخل فعل موحد » (٢٤٦) .

وهكذا فالانسان ، في نظر سارتر ، فرار مستمر من ذاته ، ولما كان لا يمكنه أن يهرب الا اليها فهو ، بذات الفعل ، يبدو وراءها ويرفضها .

وهنا يلتقي سارتر مع هيجل الذي يرى في العدم القوة المحركة للوجود . ولكن الفرق بينهما هو ان هيجل وضع لحركة الوجود كله نهاية ، بينما حصرها سارتر في الانسان وأرادها أن تكون حركة لانهاية في عالم انساني متناه (اوله الاعداد وآخره العدم) .

فكان عالم سارتر « قبض الريح » كما قال الحكيم . وسارتر نفسه يقول ان الوجود « لا يمسك ذاته الا بخيط » (٢٤٧) ، وان الذات « سراب انطولوجي » (٢٤٨) .

ذلك انه وجود لا ماهية ، حرية لا عمل (لوغس) وهذا هو المعنى العميق للوقائعية .

ومع هذا فعلى الانسان أن يحيا حياته في قلب هذه اللامعقولية الانطولوجية ، اذ يعيها فيليب ، صادقا ، لعيه الوجود . فكيف تنشئ الحرية عالمها استنادا الى حدس الوقائعية ؟



تنبثق الحرية دفعة واحدة ، وكذلك الاعداد والتزمين والموجود لاجل ذاته (٧٦٧) ، اذ كلها بالنتيجة أسماء مختلفة لمسمى واحد . والفعل الاساسي للحرية ، ذلك الذي يستمد منه كل فعل آخر وجوده ومعناه ، هو ، على ما يقول سارتر ، « اختيار لذاتي وفي نفس الوقت اكتشاف للعالم » (٧٣٥) ، وليس اكتشاف العالم هو الكشف عن شيء مائل امام الشعور نفسه ونحلله ، كما ظنت الفلسفة الكلاسيكية عندما اقامت التعارض بين الذات والموضوع ، على ما راينا . « اننا نختار العالم ، لا في تركيبه في - ذاته ، بل في معناه - وذلك باختيارنا لانفسنا » (٧٣٧) ولذا « فالعالم يحيل الينا بدقة ، بواسطة تقاطيعه نفسها ، صورة ما نحن عليه » (٧٣٧) .

ومن جهة ثانية « فالشعور بذواتنا واختيارنا لذواتنا أمر واحد » (٧٣٦) .

فانبثاق الشعور معاصر لانبثاق الحرية ، وهو بأن واحد ، ذات وعالم في اتحاد لا ينقسم . يشد الطرف الاول (الذات) الى الطرف الثاني (العالم) تركيب الشعور القصيدي ، أي اتجاهه ، كيانيا ، نحو العالم (الموجود - في - العالم ، كما يقول سارتر بعد هيدجر) . فنحن نكون عالما وهو يكوننا « لا شيء يأتييني الا ما اخترته » (٧٨٩) . ويطلق سارتر على هذا الاختيار الملازم لانبثاق الحرية اسم « الاصلي » لانه ، الى جانب كشفه عن الذات والعالم فهو « ينشر الزمان » في « وحدة التخارجات الثلاثة ،

أي ينشئ الزمان (يتزمن) كفسحة فيها يصبح ممكنا انشاء العالم الانساني ضمن موقف وفي مشروع يتحدد بغايته . ويسمي سارتر هذه الفسحة « الامتداد المتناهي لمدة عينية متصلة » (٧٤٠ - ٧٤١) والمعني في لفظة الدكتور بدوي هو « الشخص » .

ويتصف الاختيار الاول او الاصلي بأنه :

١ - فعل مستقل (٧٦٨) يتم بدون نقطة ارتكاز (٧٦١) ، أي انه اول اطلاقا ، وهو الذي يملئ على نفسه بواعثه وعوامله .

٢ - « اختيار لوجود وليس اساسا لوجود » (٧٦١) أي انه لما كان كيانيا لا زمانيا قبل العالم الانساني الذي يبدأ معه فهو لا يستند الى أي اساس ماهوي او انطولوجي يبرر قيامه .

٣ - أو ، وهذه هي الصفة الثالثة ، هو غير معقول ، وليس معنى هذا ، يضيف سارتر ، انه يشد عن معقولية عليه أن يتقيد بها ، بل هو نقطة انطلاق العقل والمعقولية .

٤ - جائز لا واجب ، فلا يوجد ما يضمن له الوجود ، وهذه هي الوقائعية « الحرية هي ادراك وقائعتي » يقول سارتر (٧٨٤) .

من الواضح ان هذه الخصائص متلازمة ويمكن ارجاعها كلها الى الاخيرة .

قلنا ان الاختيار فعل .

دارالاداب تقدم

مؤلفات كولن ولسمون

- سقوط الحضارة
ترجمة أنيس زكي حسن
- رحلة نحو البداية
ترجمة سامي خشبة
- الشعر والصوفية
ترجمة عمر الديراوي
- الحالم
ترجمة سامي خشبة
- اله المتاهة
ترجمة سامي خشبة
- الانسان وقواه الخفية
ترجمة سامي خشبة
- الشك
ترجمة يوسف شروبو

يكتبها سارتر بعد هيدجر ()
ما يقذف به الانسان أمامه (تنطوي على معنى العلو
والقصد والتزمّن ، أي الخروج من الذات ، ولا تقلّ الكلمة
العربية دلالة عن الكلمة اللاتينية ، فالانسان مشروع وجود
لا وجود .

ويعود سارتر إلى ذات الموضوع فيما يسميه
(التحليل النفسي الوجودي) فيبين أن الرغبة والميل
ليسا نتيجة لمجموع ظروف حياتنا ، كما ظن علم النفس
الكلاسيكي (٨٩١) بل انهما الانسان ذاته كوجود ،
كيانيا ، ناقص ومتناه ، فالميل ميل إلى وجود ، والرغبة
هي « الشعور نفسه في تركيبه الاصلي المشروع العالي »
(٨٨٠) ، كما أن المشروع مشروع وجود . انهما كما يقول
سارتر تعبير عن الموجود لاجل - ذاته على اعتبار أنه
وجود يضع وجوده باستمرار موضع بحث على « هيئة
مشروع وجود » (٨٩١) .
وهكذا فالانسان ليس موجودا ، لانه دوما في طريقه
إلى الوجود .

ان فكرة (الوجود - في - العالم) التي اخذتها
الظاهرية الوجودية عن هوسرل تستند إلى هذا المبدأ
الاساسي وهو أن الانسان مرتبط انطولوجيا بالعالم ، وأن
الحرية تنبثق في جملة ظروف مشروعا ومعنى ، أي عالما
انسانيا ، وأن العالم (عالمي) ليس مجموع الأشياء التي
تحيط بي كما هي في ذاتها بل هو الأفق الذي أنخطى
ذاتي نحوه باستمرار (مبدأ القصد ومبدأ العلو) دون أن
أتمكن من الاحاطة به ، وأن العالم ككل هو أفق الآفاق ،
فلا يوجد موضوع (أو شيء) قائم بذاته ، ولا يوجد مشاهد
حيادي يحلق فوق هذا الشيء ليحلله ويكشف عن
قوانينه .

فالمشاهد يشاهد من نقطة معينة ، والادراك ادراك
من وجهة نظر (مبدأ الأفقية عند نيتشه) ، أو بتعبير أصح
من « موقف » كما يقول سارتر ومرلو بونتي . وكما أن
الانسان انطولوجيا حرية ومشروع وغاية وتزمّن ، فهو
كذلك في موقف .

ولفكرة « الموقف » عند سارتر أهمية خاصة ، إذ
انها هي التي تربط هيكل الانطولوجيا المجرد ، عبر الوصف
الفينومينولوجي ، بالواقع العيني (الشخص) .

ويحدد سارتر الموقف عندما يكتب : « أن ما سميناه
وقائمية الحرية هو المعطى الذي عليها أن تكونه والذي
توضحه بمشروعاتها ، وهذا المعطى يتجلى بطرق مختلفة ،
وأن كان ذلك في الوحدة المطلقة لايضاح واحد . انه مكاني
وجسمي وماض ، ووضعني من حيث هو محدود من قبل
بواسطة اشارات الآخرين ، وأخيرا علاقتي الاساسية
مع الغير » (٧٧٧) .

فلننظر ، اعتبارا من هذا التعريف ، أولا إلى عناصر
الموقف ، ومن ثم إلى خصائصه وأخيرا إلى مفهومه الكلي

والفعل ليس ، في نظر سارتر ، حركة طبيعية أو
محض حركه ، بل هو فعالية تركيبية ... تركب الوسائل
من أجل الغايات » (٢٨٧) ، وتحدد بالقصد ، أي أنه
« تجاوز المعطى إلى نتيجة مطلوب تحقيقها » (٧٥٧) أو هو
« اختيار لغاية » والشعور بها (٧٥٨) . وبتعبير آخر :
أن الحرية إذ تنبثق ذاتا وعالما تحدد بذات الفعل غاياتها .
وبهذا المعنى يقول سارتر : « الآنية (الوجود الانساني) ..
تعلن عن نفسها وتحدد بالغايات التي تستهدفها » (٨٧٩) .
وهكذا الانسان يعرف بمراميه ، ولما كانت الغاية هي ما
سيكون للمستقبل أولوية انطولوجية على الماضي والحاضر ،
فهو الذي يبين لنا « من نحن » إذ يخلع المعنى على
الماضي (٧٤١) وعلى مجموع العالم الانساني .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يقول : « ولما كان
العالم يتكشف خلال سلوكاتنا ، فإن الاختيار القصدي
للغاية هو الذي يكشف العالم . والعالم ينكشف على هذا
النحو أو ذاك (على هذا النظام أو ذاك) وفقا للغاية
المختارة » (٧٥٨) .

لا بل يوحد بين الغاية القصوى والحرية عندما يكتب :
« نحن أحرار عندما يكون غاية الحد النهائي الذي به نعلن
عما نحن عليه » (٧٦٧) ، فيذكرنا بكلمة نيتشه « ستكون
من أنت » وأن كان القصد من القولين مختلفا كل
الاختلاف .

ويزيد سارتر فكرته وضوحا عندما يقول عن الغاية
انها مخطط إجمالي يرتب الموجودات ، وانها سلسلة
اجراءات يجب أن تتناول هذه الموجودات وتنظمها
بالاستناد إلى علاقتها الراهنة (٧٦٧) ، إذ يبين أن الغاية
والمشروع أمر واحد .

والواقع انهما ينبثقان مع الحرية ، فالمشروع هو
« وجودي أنا » (٧٦٢) والغاية معناه ، ويبين سارتر
التلازم الانطولوجي « الكياني » القائم بين الحرية والغاية
والمشروع عندما يكتب : « أن المشروع الاساسي الذي هو
أنا مشروع يتعلق لا بعلاقتي مع هذا الموضوع الجزئي أو
ذاك من العالم ، بل بوجودي - في - العالم في شموله
- وما دام العالم نفسه لا ينكشف إلا على ضوء غاية ، فإن
هذا المشروع يضع كغاية نمطا خاصا من العلاقة مع الموجود
الذي يريد ما هو - لذاته أن يقيمه » (٧٦٢) . فالوجود
الانساني إذن مشروع أصلي وكلي تنتظم فيه كل مشروعات
الانسان الجزئية (٧٦٤) ، وهو كليا وجزئيا في تجدد
مستمر كالاختيار الذي ينبثق معه وعنه . ويضيف سارتر :
أن المشروع ليس زمانيا (في الزمان) ولا لازمانيا (فوق
الزمان) ، لكنه في انبثاقه يتزمّن « لانه يجعل مستقبلا
يأتي لايضاح الحاضر وتكوينه كحاضر باعطاء » المعطيات »
في ذاتها معنى المضي » (٧٦٢) .

كما انه ليس ذاتيا ولا موضوعا ، إذ اعتبارا منه
يحصل التمايز بين الذات والموضوع .

وكلمة مشروع في صيغتها اللاتينية ، أو كما

الذي هو ماهيته ان صح التعبير .
وعناصر الموقف هي :

التشريح وعلم وظائف الاعضاء ، انه جسمي ، اي ما هو مرتبط بي انطولوجيا (كيانيا) انه اداة وفعل : اداة « هي أنا » (٥٨٣) ، وفعل هو حركتي بوصفي (وجودا - في - العالم) ، وفيه تتركز كل أفعالي ومنه تنطلق . « انه مركز الإشارة الكلية الذي تدل عليه الأشياء » يقول سارتر (٥٢٤) . وهو ايضا وجهة النظر التي لا أستطيع ان اتخذ بالنسبة اليها أي وجهة نظر أخرى » (٥٣٨) . واخيرا فالجسم هو الذي ، اذ يربط ، في الموقف ، بين الوجود لاجل - ذاته والوجود - في - ذاته ، يكرس الانفصال الانطولوجي القائم بينهما ، وبتعبير مختصر فان الجسم هو المحور الذي تتجمع فيه بقية عناصر الموقف ، فهو النقطة التي اتخطى باستمرار دون ان أستطيع الافلات منها .

يبدو من هذا التحليل الوجيز ان الموقف هو المعطى (الوجود - في - ذاته) في تجاوبه مع الحرية ، او هو « المعطى الذي عليّ ان اكونه » (٧٧٧) ، فالمعطى قبل الحرية لا شيء ، والحرية بدون المعطى لا شيء ايضا . لا توجد حرية الا في موقف ، ولا يوجد موقف الا بواسطة الحرية . يقول سارتر (٧٧٦) ، ويقول ايضا : « وهكذا أنا حر حرية مطلقة ومسؤول مسؤولية مطلقة عن موقعي . ولكنني ايضا لست أبدا حرا الا في موقف » (٨٠٧) .

ذلك ان المعطى لا ينكشف الا بواسطة المشروع (٨٠٠) او بالاختيار الحر لغائتي (٧٨٣) . فالمعطى يحد حريتي من الخارج (المكان ، المحيط) ومن الداخل (الغير كحرية ، هذا مع العلم ان الحدود الخارجية باندرجها في الموقف تصبح حدودا داخلية (٨٣٧) . ولكن هذا الحد هو الشرط اللازم لانبثاق الحرية التي هي ، كيانيا ، اعدامه وتجاوزه كما رأينا .

ويحدد سارتر « الوجود - في - موقف » عندما يقول ما خلاصته : « هو وجودي في وسط العالم اكتشف مخاطره كما اكتشف الهدف الذي قد يقدمه لي ، وذلك في اعدام جذري لذاتي ، وسلب باطن وجذري لما هو - في - ذاته ، من وجهة نظر غاية حرة ، اي في اختياري » (٨٦٥) .

ويتصف بالخصائص التالية :

١ - هو ، كالمشروع ، أنا في رقائقتي ، « ان الوجود - في - موقف يحدد الآنية » يقول سارتر (٨٦٧) ، وايضا : « لست شيئا آخر غير مشروع ذاتي في موقف معين » (٨٧١) .

٢ - انه تجاوز المعطى الى غاية ، فلا يمكن ان يقال عنه انه ذاتي لانه ليس انطباع الاشياء في ، ولا انه خارجي لانني احياه من الداخل (٨٧١ - ٨٧٢) .

٣ - انه وجود عيني (شخص) ، وكل وجود عيني هو فريد في نوعه ، يقول سارتر : صحيح ان الموقف يتضمن مجموعة تراكيب مجردة وكلية ، ولكن لا يمكن فهمه الا على انه « الوجه الفريد الذي يديره العالم الينا » وانه « حظنا الوحيد الشخصي » (٨٦٨) .

١ - مكاني ، وهو المحل الذي اسكن (بلدي بترابه ومناخه وثرواته ، الخ . . .) وترتيب الاشياء كما تظهر لي حاليا (هنا منضدة على شمالها نافذة وعن يمينها كرسي ، الخ . . .) او هذا الترتيب المكاني « للذات » أي الاشياء كل منها بمفردها وفي فرديتها . ويضيف سارتر : « لا يمكن الا ان يكون لي مكان والا لكنت بالنسبة الى العالم ، في حالة تحليق » (٧٧٧) . ثم يقول موضحا علاقة الانسان بمكانه : « لكي أحدد نفسي بمكاني يجدر أولا ان أفلت من ذاتي ، كيما أضع الاحداثيات التي أحدد نفسي ابتداء منها على نحو اوثق بوصفي مركز العالم » (٧٨١) .

٢ - محيطي ، ويختلف عن المكان في ان الاشياء التي يتألف منها أدوات (أي أشياء لها استعمال ما) تستطيع بما لها من استقلال ان تتفاعل معي سلبا أم ايجابا ، فهي تبدو وتلاشى بالرغم مني ، كما يستطيع غيري ان يتلاعب بها أو ان يحد من حريتي في استعمالها . وهذا ما يجزني على ان أغير مشروعاتي تبعا لما يطرا على محيطي من تبدل . فاذا كنت مثلا انوي القيام بنزهة فالطقس ليس خاضعا لارادتي ، وكذلك السيارة التي استعمل والطريق الذي أسلك والمكان الذي ارتاد . وبتعبير مختصر ، ففي المحيط فسحة من اللاتعين عليّ ان أحسب لها حسابا (٧٩٩ - ٨٠٣) .

٣ - ماضي ، وينطوي على الاحداث التي مرت علي ، وعلى مجموع علائقي الاجتماعية (مع اولادي ، وزوجتي ، الخ . . .) وعلى ماضي امتي وتاريخها . ففاعلنا ، بهذا المعنى ، تتبعنا (٧٨٧) . ولكن الماضي ليس شيئا قائما بذاته ، وانما هو بالنسبة الي مجموعة علائق (في تأجيل) كما يقول سارتر (٧٩٤) اي انه بانتظار القرار الذي اتخذه بشأنه والذي يحدد مدى تأثيره في مستقبلي وبالتالي في وجودي . ان الماضي معطى مفروض علي ، وهو بذات الوقت امكان ما لا نهاية له من الروابط بالعالم وبالغير ، او ما لا نهاية له من السلوكات التي ينبغي سلوكها (٧٩٧) .

٤ - قربي ، وهو ليس فقط ذلك الذي التقى به « في كل منعطفات الطريق » (٨٠٧) ، بل هو ذلك الذي يحدني اذ يعطي للادوات التي اعيش بينها ، ولمحيطي ولكماني ولعالمي معنى عليّ ان اتفاعل معه ، فلست احادي الوجود كمونادات لا يبتنز ، عالمي منغلق عليّ (٨٠٧) لان عالمي مسكون ، او انه يحيل الى حضور الغير فيه (٨١٠) فانا انتمي الى أسرة والى طبقة والى مهنة ، كما انتمي الى الانسانية واتكلم لغة يتكلمها غيري (٨١١) . ان وجود الغير يدخل على عالمي تعيينات هي انا دون ان اكون قد اخترتها (٨٢٧) وهكذا فبينما يحدثني محيطي ومكاني من الخارج يحدثني قربي من الداخل (٨٣٧) .

٥ - جسمي ، ليس الجسم ، كما يبدو للفينومينولوجيا ، شيئا بين الاشياء له قوانين يدرسها العالم من الخارج في

٤ - هو إيضاح القسر بواسطة الحرية التي تعطيه معناه ، فلا يوجد قسر بدون حرية ، ولا توجد حرية بدون قسر (٨٦٩) .

٥ - أن الموقف هو الذي يفسر ما ننسبه لأنفسنا من استمرار ، فالوجود لاجل - ذاته تزمين ، كما رأينا ، ومعناه انه ليس كائنا . ولكن استمرار عناصر الموقف : استمرار المكان والمحيط ، استمرار ماضينا ، استمرار احكام القريب علينا ، وكذلك انتسابنا لطبقة ولامة » الخ ... كل هذا يرسم الاطار الموحد لمشروع مبدئي هو حياتنا ، وضمنه تحصل كل التغيرات (٨٦٩ - ٨٧٢) . فالموقف في مفهومه الكلي هو : الشمول المنظم للوجود هناك (بين الاشياء في وقائعيتها ، وانا من بينها) نحياه في الوجود - وراء - هناك ، اي لغاية ، او في المعنى الذي يتخطى الاشياء باستمرار ، كالعدم يجذب الوجود اليه دون أن يتمكن من الاتحاد به .

الوجود والحرية

في « علم النفس التحليلي » (القسم ٤ الفصل ٢ ج ١) اذ يعتقد سارتر انه كشف عن اعماق الانسان يقول ما خلاصته :

يوجد ما لا نهاية له من المشروعات الممكنة كما يوجد ما لا نهاية له من اناس ممكنين . ولكن لا نستطيع ادراك البدهة او ما لا يمكن تخطيطه ، اي المشروع المبدئي الا اذا بدت لنا الغاية المشتركة على انها وجود الذات ... هذا المشروع وهو موضوع الرغبة على اعتبار انها نقص ، هو مشروع حياة (ان احيا) او مشروع وجود ، ولا يحيل لاي مشروع اخر ، وهو لا يتعلق بالحياة ولا بالموت ولا بالقلق ولا بأي خاصة اخرى من خصائص الوضع الانساني ، بل يجب ان يعتبر بذاته . ان مشروع ما هو لاجل - ذاته لا يمكن ان يستهدف الا وجودنا . واعتبارا منه يفهم ويجب ان يفهم كل ما يتعلق بالانسان . ان الحرية بانها تتحدد ممكنها وبالتالي القيمة التي تخصها ، اي مشروع وجودها الذي هو والامكان امر واحد . وهذا معناه من الوجهة الانطولوجية ان القيمة والامكان حدان داخليان لنقص في الوجود لا يمكنه ان يوجد الا كنقص وجود . ولما كان الوجود هو الاول انطولوجيا فلا يمكن أن يرقى التحليل الى ما هو ابعد او ما هو اعمق منه . ان الانسان ، اساسا ، رغبة في الوجود ، ووجود هذه الرغبة من نطاق الوصف القبلي لا من نطاق المعرفة الاستقرائية (٨٩٠ - ٨٩١) . ان هذا النص الهام ، اذ يستعيد كل ما ذكرناه عن الوجود لاجل - ذاته وعن الحرية ، يضع الحرية فسي مستواها الانطولوجي مبينا القصد من فينومينولوجيا الحرية التي هي موضوع كتاب « الوجود والعدم » الرئيسي ، فقول سارتر عن المشروع الاساسي (او الاصلي او المبدئي) ، (يجب ان يعتبر بذاته) و (لا يحيل لاي مشروع اخر) او قوله (لا يمكن أن يرقى الى ابعد من

الوجود) يدل على أن الغرض هو ادراك الحرية مباشرة كما هي ، او الجواب عن السؤال الانطولوجي (ما الوجود بالنسبة للحرية ؟) وعندئذ تبدو على انها ، وان كانت تنقص وجود ، او مشروع وجود ، فهدفها الاخير ان تتحول الى وجود ، وما ينقصها هو ان تصبح بأن واحد (وجودا - لاجل - ذاته - وفي - ذاته) .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يتحدث عن بنية ما هو لاجل - ذاته (القسم ٢ الفصل ١) فيقول : « ان الوجود الغائب دائما الذي يلاحق ما هو من اجل - ذاته هو نفسه (اي الوجود لاجل - ذاته) وقد جمد فيما هو في ذاته . انه التركيب المستحيل لما هو من اجل ذاته وما هو في ذاته » أي ، يضيف سارتر « أن يكون اساس نفسه لا من حيث انه عدم ولكن من حيث انه وجود ، فيحتفظ لنفسه بالشفافية المطلقة للشعور ، ونسي ذات الوقت ، بالتطابق مع الذات التي هي للموجود في - ذاته » . انه يريد أن يصبح هوية مع انذات لا حضورا للذات . ويقول ايضا : تنبثق الآنية كلية مستخيلة لان هذه الكلية تريد أن « تشابه الخصائص غير المتفقة لما هو - في - ذاته وما هو من اجل - ذاته » (١٧٦ - ١٧٧) .

فالانسان مفصول عن غايته القصوى بفواصل انطولوجي ، وهو استحالة ضم منطقتي الوجود (ما هو لاجل - ذاته ، وما هو في - ذاته) الواحدة الى الاخرى . - رأينا ان الحرية بانها تتخبط ذاتها والعالم مشروعا ذا غاية فيه تنتظم الغايات الجزئية كما تنتظم المواقف في الموقف الشامل والمشروعات في المشروع الكلي . ولكن هذه الغاية ، على سعة أفقها ، ملتزمة بموقف ، والحرية التي تقررهما هي حرية (الموجود - في - العالم) او حرية الوجود الانساني . ولهذا فعندما يضع سارتر الحرية بمستوى الوجود (بما هو موجود) وقيسها بمقياسه - او عندما ينقلنا من مستوى الانثروبولوجيا (علم الانسان) الى مستوى الانطولوجيا - تبدو له الغاية القصوى رغبة يستحيل تحقيقها ، والانسان هوى لا جدوى منه « (٩٦٩) والوجود الانساني « مفامرة فردية فاشلة » (٩٤٢) .

ذلك ان الوجود الانساني فعل او سلوك . « الوجود بالنسبة للآنية يرجع الى الفعل » يقول سارتر (٧٥٦) ، والفعل ، على انه كل هذا الوجود ، انتقالي (٩١٦) لا يتضمن غايته القصوى التي هي ، كما يحددها سارتر ايضا ، الملك والوجود .

والفعل والملك والوجود هي مقولات الآنية الاساسية ، أي أنماط السلوك التي تقود اليها كل السلوكات الاخرى (٦٩١) .

بالفعل يغير الانسان وجه العالم ، اذ يرتب الوسائل بالنسبة للغايات (٦٩٣) ، والتصميم على الفعل فعل (٧٥٧) وبكلمة مختصرة فان الانسان بصفته موجودا مجموعة من التصرفات ومن أنماط السلوك (٧٥٦) ،

الا مطلب لا ينال وأمل لا يتحقق . أن الحرية مشروع مفتوح (٨٠٤) . . . ولكنه مفتوح على الحرية ذاتها ، إذ أمامها ووراءها وحولها لا شيء إلاها ، وما عداها فسدوم ما هو في - ذاته ، وهي لهذا تحمل على كنفها الواهيتين ثقل العالم الانساني الذي سيزول حتما بزوالها .

إذا لاحظنا ان لكلمة (وجود) في النصوص الأخيرة معنيين : الاول هو المعنى الوجودي ، أي بالنتيجة الحرية فسي تفردنا مشروعاً في موقف ، والثاني هو المعنى الكلاسيكي ، أي العقل عند أرسطو والاكويني ، أو الخير والواحد عند افلاطون أو اللوغس عند افلوطين وأوغسطين أو المبادئ التي تبرر الوجود عند أرسطو وكنت ، الخ . . . إذا لاحظنا ان الاول هو واقع الانسان ، والثاني سرابه ندرك مدى التحول الذي أحدثه كتاب « الوجود والعدم » في الانطولوجيا الكلاسيكية ، إذ أحل الواقعية محل طبائع الموجودات ونظامها ، أو الوجود محل الماهية ، أو بتعبير أدق أعطى للحرية الفردية الدور الذي كان ينعبه اللوغس في الفلسفة الكلاسيكية ، كما ندرك بذات الوقت قيمة الانطولوجيا الوجودية وحدودها .

ما الوجود في الوجود ؟

يبدو مدى التحول ومعناه كما تبدو حدوده من مخطط كتاب « الوجود والعدم » أو من عناوين أقسامه وفصوله . فبينما تبدأ الانطولوجيا الكلاسيكية بما هو (في ذاته) فترى فيه ملء الوجود أي ما لا يحتاج لغيره وبه تتقوم الموجودات ، يبدأ سارتر بالعدم (القسم الاول) كفسحة يبدو فيها الوجود لذاته ، فيصبح (ل - ذاته أو لاجل ذاته) تاركا (ال في - ذاته) للظلمات البرانية فكانه يعكس النظام القديم واضعاً عدم موضع الوجود ، والوجود موضع عدم ، بينما تتحدث الانطولوجيا الكلاسيكية عن المبادئ والعلل الاولى ، عن الخير والحق والجمال والواحد (لواقع الوجود) عن مدى اشتراك الموجودات فسي الوجود ، تبعاً لتقاليد أرسطو ، أو عن أجناس الوجود الكبرى (الوجود واللاموجود ، السكون والحركة ، الذات والاخر) تبعاً لتقاليد افلاطون ، يرجع سارتر الوجود الى الظاهرة ، ثم يقسم الوجود الى منطقتين (ما هو لاجل - ذاته ، وما هو في - ذاته) ثم يركز البحث حول الشعور

ولكن وظيفة الفعل تقتصر على « اظهار واستحضار الحرية المطلقة التي هي وجود الشخص » (٩١٦) فهو حلقة في سلسلة . ولهذا يرجع سارتر المقولات الثلاث الى اثنتين : الملك والوجود ، لان الرغبة ، كما يقول ، « لا يمكن ان تكون في أعماقها ، غير رغبة في الوجود أو رغبة في الملك » (٩١٦) . وفي الملك تزداد وضوحاً غاية الوجود الانساني القصوى .

ان املك الشيء معناه ان أكون غاية وجوده (٩٢٩) فالملك ليس علاقة خارجية أو مادية بين الملك والمملوك بل هو رابطة باطنية (٩٢٦) أو انطولوجية (٩٢٧) . « الامتلاك ، يقول سارتر ، علاقة سحرية ، فانا هذه الاشياء التي املك ، لكن في الخارج ، مواجهي ، أخلقها مستقلة عني ، وما املك هو ذاتي خارج ذاتي ، خارج كل ذاتية ، كأمر في - ذاته يفلت مني في كل آن ، وفي كل آن امنحه استمرار الوجود إذ أخلقته » (٩٣٢) ، ويقول ايضاً : « الملك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي » (٩٤١) .

ويبدو معنى الانطولوجيا الوجودية في هذه النقطة ، إذ يبرز سارتر كلية « الواقعة » لا كلية العقل فيقول ما خلاصته : ان الوجود لاجل - ذاته كمشروع فردي أو كمغامرة فردية هو اختيار لهذا العالم لا كوجود عقلي (صورة ومادة) بل كوجود عيني (مشخص) أو كشمول فردي . وعندما تتجاوز فليس الى كلية منطقية (ماهوية) ، بل الى حالة عينية لذات العالم حيث ما هو في - ذاته يجد اساسه ومبرره فيما هو لاجل - ذاته « أعني انه يتجاوز الى وجود - عيني - وراء - الوجود - العيني الموجود » (٩٤١ - ٩٤٢) .

فهدف الرغبة في الملك هو اذن تحقيق الوجود للانسان بواسطة امتلاك العالم ، أي على شكل غير مباشر ، بينما الرغبة في الوجود تسعى لذات الهدف مباشرة ، فالانثتان واحد لا يميز بينهما الا التحليل العقلي ، وهما تعبير عن موقف واحد وهدف واحد (٩٤٣) .

ولكن هذا الوجود الذي يرغب فيه الانسان مباشرة ، وعبر العالم ، هو الوجود في - ذاته في وقائعه وجوازه ولا معقولته ؟ كلا ، يجيب سارتر عندما يقول : « وهكذا فان الهدف والغاية من الاعداء الذي هو انا ، هو ما في - ذاته . . . ان الآنية رغبة في الوجود في - ذاته . لكن ما في - ذاته الذي نرغب فيه لا يمكن ان يكون مجرد في - ذاته جائزاً ولا معقولاً شبيهاً بذلك الذي تلقاه وتعدمه » (٨٩٢) . وعندما يقول على شكل أوضح : « ان الرغبة نقص في الوجود . وبهذه الصفة فهي متوجهة مباشرة الى الوجود الذي هي نقص فيه ، وقد رأينا عن هذا الوجود هو ما هو في - ذاته - لذاته ، والشعور وقد صار جوهر ، والجوهر وقد صار علة لذاته » (٩٠٧) .

وهكذا فالحرية لا تستطيع الانتصار على النقص الذي هو هي ، وما ملء الوجود الذي رأى فيه أرسطو غاية الغايات ، وما معقولته التي هي أساس كل معقولة

الثقافة الجديدة

مجلة فكرية ابداعية عربية

تصدر في المغرب

تشرف عليها جماعة من المثقفين التقدميين المغاربة

المدير المسؤول : محمد بنيس

فيرى فيه حضورا لذاته وللغير وللأشياء ، كما يرى فيه ذاتا مفكرة (كوجيتو) وموجودا لاجل - ذاته يدرسه في بنيته وتزمنه (القسم الثاني) وفي صراعته مع الآخر (القسم الثالث) ، كما يدرسه جسدا يفصل بين منطقتي الوجود (الفصل ٢ من القسم ٣) ثم ينفذ الى أعماقه ليدرسه في انبثاقه سلوكا حرا بحرية فردية مطلقة عليها أن تنشئ عالمها دون أن عون من أي قدرة ، خارجية كانت أم داخلية (القسم الرابع) ويختتم مميزا بين ما هو يقيني في الفلسفة (الانطولوجيا) وما هو احتمالي (الميتافيزيقيا) .

وبكلمة فإن الانطولوجيا الوجودية هي الكشف عن الوجود الانساني بكل أبعاده ، وكأن ال (في - ذاته) لم يوضع الا لابرأ ما هو لاجل - ذاته ، وكان علاقة الاول بالثاني كعلاقة المادة عند برغسن بالديمومة المبدعة .

وعليه ففلسفة سارتر نتيجة لحركة بدأت معديكارت عندما انطلق هذا الفيلسوف من الذات كشيء مفكر على حد تعبيره لينتقل منها الى بقية الموجودات (الله ، المادة) وآلت ، عبر كنت ، الى هوسرل والمدرسة الظاهرية . ولكن بينما يرى ديكارت في الذات المفكرة (الكوجيتو) وجودا ملبثا ، وبينما يحاول كنت الكشف عن بنية الذات ينكر هوسرل على الشعور جوهرية ويوجه اهتمامه نحو موضوعات الشعور Coqitata ليكشف عن سر تحول الحادثة الى ظاهر ، أو عن سر الظهور . أما سارتر فيحاول ، ولاول مرة في تاريخ الفلسفة ، أن يرى الشعور مباشرة ، لا يعرفه بمختلف أبعاده ومستوياته فحسب ، بل ليكشف عنه كما هو في وضعه الانطولوجي ، فيبدو له انسلاخا دون فسحة واعداما وبالنتيجة عدما . فالفيونمينولوجيا الوجودية بدأت عنده في دراسة بعض نماذج الشعور (الانفعال ، الخيال ، الانا العالية) ضمن حركة صاعدة كشفت عن فسحة الشعور الذي أصبح في (الوجود والعدم) نقطة انطلاق البحث في حركة هابطة أخذت بكل نتائج الكشف الاول .

وهكذا ، واعتبارا من الشعور ، يبدو الوجود الانساني لسارتر :

- ١ - في الشعور شفافية خالصة وفسحة لامتناهية .
 - ٢ - في الحرية عفوية انتخاب مطلقة .
 - ٣ - وفي الوجود لاجل - ذاته تزمتا يوجد ذاته اعتبارا مما سيكون (المستقبل والفاية) .
- كما يبدو له برمته واقعة ، هي واقعة الاعدام ، واقعة الحرية في تجاوزها المستمر لكل تحقق ولكل امكان ، لكل فكرة ولكل قيمة ، أو في هربها المستمر نحو لا شيء ، وهي في هربها هذا تنشئ العالم الانساني ، لا جوهرها ولا طبيعة ، بل مجموعة علائق تنتظم في علاقة واحدة ، هي أيضا مما يتجاوزها الانسان . وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يكتب : « وهكذا نجد ان وجود الآنية ، في الاصل ، ليس جوهر ، بل رابطة معاشة : وحدود هذه الرابطة هي ما في - ذاته الاصلي المتحجر في جوازه ووقائعته و... »

ومن ناحية أخرى ما في - ذاته - لذاته ، أو القيمة ، الذي هو بمثابة المثل الاعلى لما هو في - ذاته الجائز ، ويتميز بأنه وراء كل جواز وكل وجود ثم يضيف : « والانسان ليس هذا الوجود أو ذاك لانه ليس موجودا : هو ما ليس هو وليس هو ما هو ، انه اعدام ما هو في - ذاته الجائز من حيث ان ذات هذا الاعدام هي هربه الى الامام في اتجاه ما هو في ذاته وقد أصبح علة لذاته » (٩٠٧ - ٩٠٨) .

فكأن الانسان ، في حريته ، ينشئ القيمة مطلقا ولا يجدها في الأشياء فيرتد عن هذه في حركة اعدام هي حركته الدائمة ، باحثا عن ذات الهدف ، وهكذا الى ما لا نهاية .

أو ان الانسان اكثر مما ينشئ ، فوجوده هو : من جهة هذا الفائض الذي هو لا متناهي العدم ، ومن جهة أخرى المشروع (الشروع في الوجود) الملزم بموقف أو بنقطة من الوجود محدودة زمانا ومكانا ، أي بحدود لا يستطيع ان يتخطاها ، اللهم الا في عملية الاعدام ، ولما لم يكن بوسع الانسان ان يتحرر من الالتزام بموقف فهو بالنتيجة وجود عابر ، ككل واقعة ، فناؤها في بدورها .

وهذا هو المعنى الاخير لثنائية « اللامتناهي في المتناهي » التي ابدل بها سارتر ، كما رأينا في مطلع هذا الكلام ، ثنائية « الوجود والظاهر » وهي تعين ، انطولوجيا ، بعدي الوجود الانساني في حركته ، وتضم بين حديها هذا الوجود كله ، وبكل أبعاده الأخرى .

أو هذه هي فلسفة « التناهي » التي يرجع هيدجر (١) وبعض مؤرخي الفلسفة أصلها الى كنت عندما فصل هذا الفيلسوف بين الانسان والمطلق ، فكانت انطلاق حركة ترجع الانسان وعالمها الى حدودهما الانسانية .

ومهما يكن من أمر هذا التيار ، فالمهم بالنسبة اليه الان ، هو ان سارتر ، هنا ، كما في مواقفه الأخرى ، دفع بفلسفة التناهي الى حدودها القصوى ، فبعد ان كان العقل مع أرسطو وخلفائه ، قوة الهية أو اشتراكا في هذه القوة ، زالت قدسيته عنه فأصبح ملكة انسانية ، تنشأ عند سارتر مع العمل وتزول بزواله . وبعد ان كان المعنى مع أفلاطون وخلفائه قائما بذاته (نظرية المثل) أصبح مع سارتر ما يقرره الانسان . وبعد ان كانت الحرية معديكارت لامتناهية كالحرية الالهية ، صارت هنا مرتبطة بموقف ومنفتحة ولكن على سراب . وكذلك عالم الانسان فهو انشاء صائر الى زوال .

وبهذا يقول سارتر عن الوجودية انها انسانية لانها تلقي مسؤولية العالم الانساني على الانسان الذي يوجد هو ومعناه .

في خاتمة الكتاب يعود سارتر الى المسألة الانطولوجية

(١) راجع كتابه : كنت ومشكلة الميتافيزيقيا .

كما طرحها في مقدمته ليحيط بأبعادها الكبرى والاخيرة ،
ميزا في الفلسفة بين ما هو يقيني وما هو احتمالي ، أو
بين الانطولوجيا التي تعرف بالوجود والميتافيزيقيا التي
تتساءل عن أسبابه ومبرراته . ذلك انه ، اذا كان الكتاب
موجها بالدرجة الاولى نحو الكشف عن الحرية ، فالحرية
لا تفصح عن اعماقها الا اذا اعتبرت في مجموع الوجود ،
لا سيما وانها ، في نظر سارتر ، بعده الاساسي .
وهنا يثير سارتر المسألة الاغريقية - ما الوجود
في الوجود ؟ - على انها ، في نظره ، مسألة الوجود الكلي
أو كل الوجود ، ويجب عليها .

كنا في مطلع هذا الكلام قد ميزنا مع سارتر بين
منطقتين في الوجود : ما هو في - ذاته على انه « هناك » ،
لا معنى ، لا عقل ، وما هو لاجل - ذاته على ان وجوده اعدام
لكل وجود . ولكن الا نكون بهذا التمييز قد اقمنا فاضلا
يقطع بين الاثنين ؟ (٩٧٣) الا نكون قد وضعنا الواحد
بجانب الآخر بحيث يصبح الاتصال بينهما مستحيلا ؟
(٩٧٩) . هذا السؤال يطرحه سارتر في الخاتمة ، كما
في المقدمة ، ليجيب عليه بلا ، اذ انه بالاضافة الى ان ما هو
لاجل - ذاته لا يوجد الا بوجود ما هو في - ذاته ، فهو
بانبثاقه اعداما يؤلف بين الاثنين في وحدة تركيبية (٩٧٤)
هي رابطة قبلية او سابقة للتجربة (٩٨٠) لانها شرط
كل شعور وكل تجربة .

هذه الرابطة ليست دياكتيكية بالمعنى الهيجلي
والماركسي للكلمة لان حديها لا ينطويان تحت وحدة تركيبية
تؤلف بينهما ، وعلى انها شبيهة لحد بعيد برابطة (الذات
بالغير) عند افلاطون لان وجود (الغير) في الحالتين
مستعار (٩٧٥) أو مستمد من وجود (الذات او ما هو
عين ذاته) فهي تختلف في نقطة اساسية عنها ، وهي ان
الغير الافلاطوني جنس من اجناس الوجود الكبرى ، اي
لا ذاتي ، بينما هو هنا الشعور الفردي الذي ينبثق تساؤلا
ومغامرة فردية (٩٧٦) .

ان عالم سارتر يختلف جذريا عن عالم الديالكتيك
بكل انواعه ، لانه مجموعة كل أو شمول فردي وعيني
(مشخص) كما يقول سارتر (٩٧٦) ولان الشعور ، فيه ،
واقعة فردية او فريدة لا تنطوي تحت أي تصنيف ،
واخيرا لانه لا يوجد تبادل بين الحدين هنا (٩٨٤) .
ان الغيرية ، كما تبدو لسارتر ، سلب باطن (٩٧٥) ،
وهذا السلب هو بالنتيجة ثورة ال - في - ذاته على جوازه ،
« وقائعته » (٨٩٢) كما يقول سارتر ، وتهديم لذاته ، كما
يقول ايضا (١٦٨) . وهذه الثورة ، هذا التهديم هو
الذي يتجلى شعورا . ولهذا فالشعور ينطوي كيانا على
تناقض هو الذي يعين نوع وجوده ، والذي اذا ما انجلى
يفصح عن المرمى الاخير للانطولوجيا السارتيرية . فالشعور ،
من طرف ، نسبي لانه منسوب الى الفي - ذاته ، ومصاب
مثله بالواقعية ، ومن طرف آخر ، ان من حيث يضجع
نفسه ، فهو مطلق ، ولكنه مطلق « غير مستقل بذاته » أو

غير جوهرية ، كما يقول سارتر (٩٧٥ - ٩٧٦) ، وفي
حقيقته تساؤل انطولوجي لان وجوده ليس معطى بسل
مسؤول (من السؤال) وهذا هو معنى كلمة سارتر التي
ذكرناها سابقا : في وجود الموجود لاجل - ذاته تساؤل
عن وجوده ، او انه يضع وجوده باستمرار موضع بحث .
وما يسأل عنه ، ما يسعى وراءه هو « الموجود علة ذاته » ،
اي الوجود بالمعنى الكلاسيكي الارسططالي - التومائي
للکلمة الذي يلاحقه من الداخل ويدفعه الى الفعل . ولما
كان عاجزا عن تحقيقه فهو انطولوجيا نقص وفشل .

وهنا يلتقي سارتر مع السؤال القديم ، السؤال
الاغريقي الذي ذكرناه اكثر من مرة فيصوغه على طريقته
قائلا : « ما الذي ننسب اليه الوجود ؟ للكون Cosmos
أم للكل ؟ اي الى ما هو في - ذاته الخض أم الى ما هو
في - ذاته المحاط بغلاف من العدم الذي اطلقنا عليه اسم
الموجود لاجل - ذاته (٩٨٠) .

ثم يجيب بما خلاصته : يجب ان يكون الوجود الكلي
كالکائن العضوي ، تنظيما تنطوي مختلف اجزائه ضمن
تركيب كلي ، بحيث ان كل واحد منها ، اذا اعتبر على حدة ،
يصبح مجردا ، وهذا تصور قبلي سابق على الانطولوجيا ،
ويشير الى « الموجود علة ذاته » . ويضيف : « وليس من
شك في ان هذا « الموجود علة ذاته » مستحيل ، وتصوره
ينطوي على تناقض » اذ يستحيل ضم الموجود لاجل -
ذاته والموجود في - ذاته في جنس مشترك (٩٨١ - ٩٨٢)
ويختم هذه النقطة بقوله : « ان مسألة الكلية هذه ليست
من قطاع الانطولوجيا » (٩٨٤) .

ولهذا فالوجود عند سارتر يقال عني ثلاثة معان
يحددها سارتر عندما يكتب : « فنجد الانطولوجيا مناطق
الوجود الوحيدة التي يمكن ايضاحها هي مناطق ما في -
ذاته ، وما هو لاجل - ذاته ، والمنطقة المتألية ل - علة
ذاته » (٩٨٤) .

ولكن لما كانت المنطقة الثالثة التي يضيفها سارتر في
الخاتمة ، منطقة متألية ، اي غير قابلة للتحقق « فكل
شيء يجري كما لو كان ما هو في - ذاته ، وما هو لاجل -
ذاته يتجلمان في حالة تفكك بالنسبة لتركيب مثالي ، لا
لانه حدث ان وجد اكتمال ، بل بالعكس لانه دائما مشار
اليه ودائما مستحيل » وهذا ما يفسر « عدم قابلية انفصال
ما في - ذاته عما هو لاجل - ذاته واستقلالهما
النسبي » (٩٨٢) .

على كل فهداهي تعاليم الانطولوجيا التي تقتصر
على ادراك ما هو كما هو ، اي الوجود ، فتحدد مناطقه
وتكشف عن بنيانه وتنقل بالاستناد الى الوصف
الفينومينولوجي من انماط السلوك الى مصدرها ، أي ظهور
ما هو لاجل - ذاته على اعتبار انه « الحادث المطلق الذي
يطرأ على الوجود » (٩٧٦) ، ومعها يبدأ التاريخ .

أما السؤال (لم كان هذا ؟ وعلى هذا الشكل ؟
الخ . . .) فلا معنى له انطولوجيا ، لان كل سؤال لاحق

بهذه الواقعة لا متقدم عليها (١٧٧) وعلى الميتافيزيقا ، وبشكل مشروع ، ان تحاول تحديد طبيعة ومعنى ما هو سابق للتاريخ (١٧٩) وان تضع الفرضيات التي تفسر ، ولكن بتفسير احتمالي ، ما لا يدخل ضمن نطاق الانطولوجيا (١٧٦ - ١٧٩) .

والواقع ان حدس سارتر الاساسي هو الوجود الانساني كحرية ، والحرية كواقعة شعورية تدرك انفسها ، بوصفها واقعة ، لا يمكن ان تقوم بذاتها ، وانها بحاجة الى الماهية لتبرر وجودها . وكل شيء يجري كما لو ان الوجود بمجموعه الذي هو ايضا واقعة (فردية وعينية كما راينا) اذ يتحسس بذات النقص ، يتفكك من الداخل لينبثق فيه الشعور معبرا عن ذات الحاجة وساعيا وراء ذات الهدف . وعندئذ يبدو له « ما هو علة ذاته » او « المطلق » (اي الوجود كما تحدد في الارسططالية - التومائية خلال القرن الثالث عشر) يبدو له بصيغة الغائب . وهذا الغياب ، هذا النقص هو المحرك للوجود السارترى كله ، او بشكل ادق ، وجود الانسان .

فالوجود الانساني ، بما هو موجود ، قائم بين حدين : (ما قد كان) اي ما حققه (ما سيكون) اي الغاية ، وبعدها ما هو علة ذاته ، او بين حركتين : الرقص والهرب الى الامام ، فهو حركة فريدة في فسحة العدم وشفافيته . وعندما يتركز في هذه النقطة تبدو الحرية لسارتر كقوة

لا تقتصر على اعدام ما هو في - ذاته ، بل تهدم نفسها من الداخل - الحرية تقترض نفسها (٧٦٣) - لتتجدد باستمرار ، وكان مناطق الوجود ، كان البناء الانطولوجي لم يدفع الا لابرار هذه الحركة .

يمكن تجميع ما اخذ او قد يؤخذ على الانطولوجيا السارترية في النقاط التالية :

١ - ترى الاشياء (الفي - ذاته) شتاتنا يضيف اليه الفكر النظام (السبب ، القانون - وكل شرح آخر) من الخارج ، فهي لا تصلح كأساس لفلسفة للطبيعة .

٢ - وكذلك عالمها الانساني ، فهو مجموعة حريات ، كل منها كيان مستقل ، وكل منها تسعى لامتلاك الاخرى اذ تحولها بالنظرة الى شيء تصهره في كيانها (١) ، فهي جذريا فلسفة فردية لا يمكن ان تبرر قيام التاريخ والمجتمع كوجودين مستقلين عن الفرد .

٣ - ان المطلق فيها (اذا صح وكان ما هو علة ذاته مطلقا) حضور على صيغة الغياب ، فهو يحرك الوجود دون ان يتمكن من تقويمه ، والحرية لا تحيل الا الى ذاتها ، فلا يمكنها ان تأمل في مستقبل امثل ، كما في الماركسية ، ولا

(١) لسارتر في «علاء الانسان» بالآخر نظرية جديدة لجدتها بدراسة خاصة مطولة . راجع ، بشكل خاص الفقرة ٤ من الفصل الاول ، القسم الثالث من كتاب (الوجود والعدم) .

دار الآداب تقدم

غائب طعمة فرمان
في روايته الجديدة

ظلال على النافذة

« ظلال على النافذة » هي الرواية الخامسة لهذا الروائي العربي العراقي ينحو فيها منحى يختلف بشكله الفني عن رواياته السابقة . انها رواية بثلاث طبقات مشحونة بلحظات التوتر لاختيار الموقف ، حتى ولو كان يمر عبر المعاناة والعذاب والتضحية . والصدق مع النفس يبدو ، أحيانا ، الشاهد الوحيد على هذه التضحية . و « الضمير » الذي يبدو ، في روايات غائب كلها ، البطل الحقيقي والخفي ، يسيطر هنا على الرواية بكل ما فيها من آلام . انه صنو الصدق مع النفس ، انه التاريخ الحي للانسان . انه الذاكرة التي لا تمحي !

ان « ظلال على النافذة » رواية تشدك اليها ، لأنها مكتوبة بصدق واقعي وفني عميق . انها شهادة أخرى من شهادات غائب طعمة فرمان .

صدرت حديثا

المجتمع والتاريخ فيستنبط مفاهيم جديدة تفني الوجودية وتندارك ما فات الكتاب الاول .

ومن ثم فان سارتر يعتبر مؤلفاته (سواء الادبيية منها او السياسية او الفلسفية ، وبالنتيجة الكل واحد) بمثابة مواقف نظرية تستجيب لظروف راهنة ، وتخطاها كما يتخطى الفكر النظري الفكر العملي ، ولهذا اطلق على مقالاته عندما جمعها اسم (مواقف) . او ليست الحرية جملة مشروعات ، كل منها ، وان كانت فقرة جديدة ، فهي تنتظم في مشروع كلي هو مشروع وجود .

واذا كان (الوجود والعدم) موقفا حاسما ومشروعا اساسيا في نمو فكر سارتر وفي تاريخ الفلسفة فلانه يسأل عن الموقف والمشروع والحرية ، الخ ... انطلاقا من السؤال الذي تتجمع فيه كل الاسئلة . ما الوجود فسي الوجود ؟

ولهذا كان الاعتراض الجذري الوحيد على هذا الكتاب الكبير معنى ومبنى هو التالي : اذا كان الوجود بذاته اصم ابكم فكيف نقوله ؟

اعتراض وحيد لانه سابق على كل سؤال ، وعلى كل فلسفة ان تجيب عليه بشكل او باخر ، ضمنا او صراحة . اعتراض جذري لانه يثير مشكلة سابقة على كل

من العدم الى الوجود :

يبدأ التحول نحو الفلسفة الحديثة مع ديكارت . فبينما كانت الفلسفة قبله تنطلق من الوجود جعلها تنطلق من الذات لتكتشف الوجود .

وبصبح التحول قطيعة قائمة في قلب الفلسفة عندما ينكر كمنظ أمكان قيام الميتافيزيقا - سواء منها العامة (الانطولوجيا) او الخاصة (الله ، النفس ، العالم) - كعلم له من اليقين ما لبقية العلوم . لم يكن قصد هذا الفيلسوف تهديم الميتافيزيقا ، وانما اخضاعها لنقد صارم يتناولها من حيث المبدأ (اي من حيث امكان وجودها) ، وذلك بقصد انشاء ميتافيزيقا جديدة تبنى عليها بقية العلوم . ولكن عندما يخرج كمنظ عن وقاره فيقول : « ليس بوسع الانسان ان يتعلم حتى يومنا هذا اي فلسفة ، اذ اين هي هذه ؟ ومن يملكها ، وبأي علامة نعرفها ؟ » (الفصل قبل الاخير من نقد العقل النظري المحض) فهو يفتح ثغرة يعتقد انه سيسدها ، ولكنها ، في الواقع ، بقيت مفتوحة .

فبعد نقد كمنظ للميتافيزيقا كعلم (اي للارسططالية التومائية) اصبحت الفلسفة « وجهات نظر » .

وبعد نقده لعالم المثل الافلاطوني ، اصبحت المعنى مضافا الى الوجود لا من صميمه .

وببلغ التشكيك بالفلسفة حده الاقصى مع نيتشه الذي يرى ان العدمية Nihilisme اصاب الكبد من الفكر الغربي بعيد انبثاقه ، منذ ايام افلاطون وارسطو ، فهوتمها تتسع (الصحراء تنمو) ولسوف تقوض الحضارة ؛ اذا لم يعتبر الانسان نفسه حلقة في سلسلة يجب ان

بأولى حجة ، في عالم آخر ينكر سارتر وجوده اصلا لان مفهومه متناقض مع ذاته (الخاتمة بشكل خاص) ولهذا يبدو الوجود الانساني عند سارتر كمغامرة فردية محكوم عليها سلفا بالفشل .

ونستطيع ان نرجع هذه الاعتراضات الى واحد وهو ان العالم الانساني عند سارتر ، بالاضافة الى انه فردي وعيني وذاتي - او وقائعي - ، ولانه كذلك ، لا يمكن ان يتجمع ويصبح كلا (او مشمولا كما يقول الدكتور بدوي) الا في واقعة هي الاعداء الذي ينشئ المشروع ، ولا يستمد الا من واقعة اخرى هي جملة الظروف المحيطة به ، او الموقف .

ولما لم يكن بالامكان استنتاج واقعة من اخرى ، فالوجود اصلا شتات ، ونظامه عابر ، ومعقولته مضافة اليه . والا هم من هذا هو اننا لا نستطيع ان نستنتج من هذه الوقائعية المطلقة اي خط منطقي تقيد به مسبقا سلوكنا ، ونحكم استنادا اليه على سلوك الاخر . ولكن هذا ما اراده سارتر .

وهذا ما اشرنا اليه بقولنا ان الوجود ، صميميا ، مشروع في الوجد ، ينبثق مطلقا وقائعيًا ، وينتهي كما انبثق في مطلق اللاشيء .

فالمجتمع مشروع في الحياة الاجتماعية ، ونحن بموافقنا ، نهدمه او ننشئه ، فلا قوام له بذاته .

والتاريخ نحن نصنعه ، اذ نستعيد الماضي اعتبارا من مستقبل نجده كل مرة .

وكذلك نظام الطبيعة ، فهو من وضع عالم الطبيعة . واذا كانت علاقة الانسان بالانسان الاخر صراعا ، فهي بذات الوقت ، نداء الحرية للحرية ، وبالتالي لقاء في مشروع اقبله حرا ، كما اعرض عنه او اهدمه متى شئت ، وبملاء حريتي .

والوجود الانساني يبدع ذاته (وجودا وماهية بآن واحد) في مشروع يتضمن معقولته ومقاييسه ، وهذا المشروع هو الذي يدينه ، لا قوة خارجية ، وما تماسك الانسان والعالم الانساني الا تماسك الحرية مع نفسها ، وامانتها لما وضعت من اهداف .

وما عدا ذلك فهو « سوء نية » ، وفي لغة « الغثيان » ، « قدارة » .

فاذا ما نظرنا الى الامور بهذا المنظار ، اذا ما انطلقنا مع سارتر من حدسه الاساسي ، بدت لنا الاعتراضات التي اوردنا مرفوضة سلفا لانها « زائدة » او مقحمة على فلسفة طرحها وتجب عليها من افق آخر ، وفي احسن الحالات ، فهي بمثابة حدود تعين ، على صيغة السلب ، ما ليس من نطاق مشكلات (الوجود والعدم) .

ولكن (الوجود والعدم) ليس ، على اهميته ، كل سارتر ، وعلى انه مرحلة حاسمة في تفكيره فقد سبقته وتلتها مراحل اخرى . وسيعود سارتر في موسوعة اساسية ثانية (نقد العقل الديالكتيكي) الى موضوع

يتحقق في نهايتها الانسان الاعلى .
ومع ان محاولات كثيرة قامت لتفسير الفلسفات
على انها حلقات متصلة ، ووجهات نظر يتم بعضها البعض
الاخر في تاريخ متكامل ، او على انها اجزاء من كل عضوي
هو الفلسفة المستمرة - هجل - ديلتاي - برانشفيك -
فالتشكيك بقيمة الفلسفة العلمية اوقعها في ازمة ما تزال
حتى الان قائمة في صميمها .

وكانت اولى المحاولات للنهوض بالفلسفة من عثرتها،
اي لارسائها على قواعد صارمة تجعل منها مرة ثانية علما ،
تلك التي قام بها هوسرل في منهجه الفينومولوجي .

وتلتها محاولة هيدجر وسارتر في بعث علم الوجود
(الانطولوجيا) على اسس جديدة تتخطى السؤال الكنطي
وتعيد للفكر الفلسفي دوره الاول في انشاء الحضارة .

**فبالإضافة انى ان كتاب (الوجود والعدم) هو احدى
المحاولات التي قام بها الفكر الغربي لتجاوز ازمته ، فهو
يستقطب ثلاثا من تيارات هذا الفكر ويدفع بها الى حدودها
القصى .**

اولاها التيار الانساني الذي يرقى الى السفسطائيين،
والذي اخذت عنهم اوربا الحديثة عبر عصر انهنضه .
ويرى ان المطلق الوحيد في الوجود هو الانسان لانه وحده
يعطي للموجودات معناها .

وثانيها التيار الذي يعود الى كنط والذي ينزع عن
العقل قدسيته ليجعل منه قوة انسانية وفقط انسانية .

وثالثها الذي يضع الحرية انطولوجيا قبل العقل ،
ويرقى الى دونس سكوت عبر ديكارت . وهو الذي اخذ
يبرز تدريجيا في الانسان ، الموجود العامل على حساب
الموجود العاقل ، فبدأ له ان غاية الانسان القصوى ليست
التأمل والنظر ، كما رأى ارسطو وخلفاؤه ، وانما الانتاج
المبدع .

ولكن اذا نظرنا الى (الوجود والعدم) بمنظار
الفلسفة الصرفة فهو ينبثق مباشرة من الكوجيتو الديكارتي
كما فسر هوسرل ، ويستعير ليعبر عنه اطر (الوجود
والزمان) ومفاهيمه ، وان كان قد خالف هيدجر كيا في
فهمه لمعنى الوجود الانساني ومرماه .

ومع ان هذه التيارات والفلسفات وغيرها اثرت على
شكل مباشر او غير مباشر في سارتر فهي لا تنقص شيئا
من اصالته ، اذ انه ، ككل فيلسوف كبير ، يستعيد تاريخ
الفلسفة اعتبارا من نقطة انطلاق مبتكرة تفتح امام الفكر
آفاقا كانت مجهولة قبله ، فسارتر اول من عزل الحرية
عن كل ما يؤثر فيها ليراهها مباشرة في وجودها الخالص ،
فبدأ له فسحة تتخطى كل منجزاتها وانفتاحا مطلقا
وقدرة على الحفاظ على هذا الانفتاح ، او قدرة على التحرر
من كل وجود متحقق . فلم يجد ليعبر عنها الا كلمات
العدم والاعدام وما يشبهها .

أفكان مطالب التمرد هذا مسن وحي الطرف الذي
وضع فيه الكتاب ؟

كلا ! فالفكر وان كان يتفاعل مع ماضيه ومع كل ما
يحيط به فقيعته بمقدار ما ان يتخطى المعطى الى الكلي
(علم الا بالكليات) .

**وبهذا المعنى فقيمة سارتر في تفكيره النظري .
وسارتر الكاتب الكبير الملتزم ، بالدرجة الاولى فيلسوف
يجيد صناعة الفلسفة على احسن ما يجيدها اي فيلسوف
آخر .**

ومع ذلك فنحن نقرا بين اسطر « الوجود والعدم »
وعبر المفاهيم المجردة ، عددا من المشكلات الهامة التي
كانت وما تزال مطروحة على الفكر الانساني في اواسط
القرن العشرين .

**قيل ان الكتاب تعبير عن انقلاق الذي تملك اوربا
اثناء الحرب العالمية الثانية وعن شعورها بضياؤها . وهذا
صحيح تحد بعيد . فالوجود الاوربي ، الوجود الانساني
أخذ . منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وحتى ايامنا (يضع
ذاته موضع بحث) في تساؤل عن المصير ؟**

ما الماضي بالنسبة لانسان اصبح ، بتأثير ظرف
ضاغط ، يقطع اوصاله بكل ماض ؟ ما المستقبل في دنيا
تتبدل بين عشية وضحاها ؟ ما العلاقات الانسانية في
مجتمع يفتت اطره ، وكأنه نهب لشيطان لثيم يتلاعب به
كما يتلاعب الهاوي البارح باحجار انرد ؟ ما الحرية
الانسانية في عالم عصفت فيه اهواء الغرائز . قدرا اصم
ابكم يسحق الانسان بعد ان يذله ؟

لقد عملت البورجوازية خلال نيف وثلاثة قرون على
ارساء قواعد مجتمع ضمته اعرافها وتقاليدها ، قيمها
وانسانيتها . وها هو ، اذ يتقوض من الداخل ، يتحول مع
الفاشية الى ذئب مفترس . والتقنية التي استنبطها
الانسان لتساعده على حل مشكلاته ، ها هي تقالب عنيه
وتبدل فيه ما اعتقد انه الصميم من وجوده .

في خضم هذه التساؤلات وما تبعته في النفس من
ذعر ، كتب سارتر ليؤكد ان الحرية « هي الوجود بما
هو موجود » انها وحدها مطلق ، انها قادرة على انقضاء
الانسان لانها حتى لو تنازل عنها هذا فباعها للشيطان ،
ما تبرح مطلقا .

انها الاشياء الذي هو كل شيء .
لم يكتب سارتر ايدولوجية ثورية ، ولا عارض
ايدولوجية بأخرى ، ولا يمكن ان يستخلص ، لا من كتابه
هذا ولا من اي مؤلف آخر له ، اي ايدولوجية .

ولكنه اتخذ موقفا يعتقد انه ذلك الذي يلخص كل
المواقف الاخرى ،

**فكتاب (الوجود والعدم) انطولوجيا ثورة وثورة في
الانطولوجيا**

**انه انطولوجيا الحرية انتي ما تبرح في حركة لا
تنقطع ، تنتقل من العدم الى الوجود .**

هَذَا مِنْ كَيْفِ أَنْ يُسَمَّى مُثَقِّفًا

ريجيس دوبريه

كل مرة، على طريقته، «في موقف» عند أسفل جدار.

لقد انقضى، على ما اعتقد، زمن فلسفات الوعي والاخلاق البروتستانتية. ولقد عبر عالمنا الصغير كله عبر سارتر، لأنه كان غير قابل لأن يحاط ويُدار من حوله. وقد واصل معظمنا طريقهم. اما الذين لهم شأن مع نظرية اليوم ومع العلوم الانسانية، فسيكون لديهم كثير يقولونه في هذا الصدد، لأن التأخر فادح. ولكن ما يهم! ان الايديولوجية سلعة هائلة. والمعارف كذلك تذبل. اما الكتابة، فهي التي تصمد وتقاوم. وحين يكون مؤلف «نقد العقل الجدلي» قد اختفى، فسيبقى كتابه في التحليل النقدي عن فلوير. وسيبقى امامنا، في البعيد، مؤلف «الكلمات» (سيرتي الذاتية) تلك الرائعة بصيغتها الأصفى، البؤرة الصخرية المقاومة لتقلبات الزمن، احدى اكثف الأبنية في لغتنا.

واذن، أهذا كل شيء: كتاب، مقالات، حضور؟ ان لكل منا ان يعمل حساباته، التي تُعمل في الحقيقة من تلقاء نفسها وفي ظهرا. ولكن سيظل ينقص حسابات المعرفة والأدب شيء جوهري: السلوك. المعارك القلمية بغير ما خسة، العناد بلا ضغينة، التغير بغير الانكار، الجدارة بلا تصنع، الذكاء من غير ضروب المهارة، وهذا كله من غير حسابات. وما أضخمه اذ نفكر به ثانية! هو ذا من كان يسمى مثقفا. لقد احسن سارتر صناعته، صنعة قديمة وجيدة، تريد الصناعة الكبيرة ان تخرجها من اللعبة.

كان مرتبطا اكثر مما يُظن بفكرة ما عن فرنسا، لأن صناع الكلمات لم يكونوا الاقل نبلا في القومية. «فرنسيون» هذا ما تجيبون به عندما تسألون، سواء في كاركاس او في دمشق. «آه! نعم...» . . . يقول وسارتر، كيف حالهما؟ «ما اعجبه عناقا بين رجل الدولة ورجل القلم اللذين لم يكن احدهما يحب الآخر، ولسبب وجيه. وتلك العداوة ايضا، هي شرف هذا البلد.

اهي فرنسا الأمس، الآن؟

لنحتفظ على الاقل بصورتها في قلب العين، ثمينة غالية. ليست هي بالتقية، ولكنها عنيفة. كإحساس بالندم، او كمطلب. او الاثنين معا.

هناك الرجال العظام، تدفهم الكلمات العظيمة، ثم يعود كل انسان الى بيته. ذلك احتفال آخر من الاحتفالات. خطب، أوسمة، تماثيل. ثم هناك الآخرون، اولئك الذين ينبغي التحدث عنهم بعد الآن بصوت خافت، كمن يتحدث نفسه، بين اللحم والجلد. وهذه العظمة غير قابلة لأن تأخذ. بل اني أراها غير قابلة للانعكاس، اشبه بمساراة، اسمى بشكل نهائي. ان طقوس ماتم سارتر لن تنتهي، لأن القضية ليست قضية تشييع. اني أرى الموكب هنا كلقاء ثنائي يمثل من جانب بضعة مئات من آلاف الاشخاص، وهو في المواجهة. لن تكون ثمة جادة جان بول سارتر. والمرء يتحرر من الملحمة ومن الأسطورة بأيسر مما يتحرر من همسات ذاكرة جماعية.

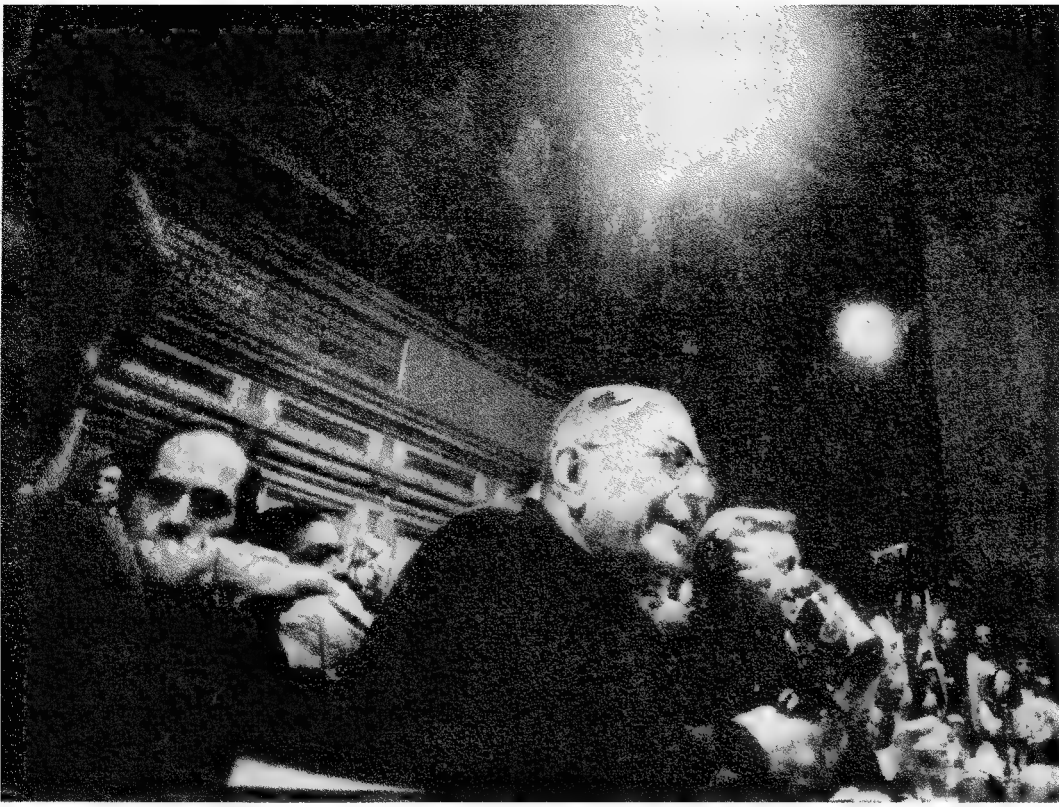
من ذا الذي استطاع، في هذا البلد وهذا الزمن، ان يقيم مع صبره علاقة مشابهة؟ ليس «العظيم»، رجل الفصاحات والبلاغات والكتب المدرسية. بل الحقيقي رجل الأيام والصحيفة. خيبات موجعة، سخريات من التاريخ ومن تلك النكسات كلها، الصغيرة والكبيرة، التي تصنع النسيج المجزأ ذا اللونين المتعاقبين لتلك الحقبة: ١٩٤٠ - ١٩٨٠.

ان فيلسوف ايامنا الممطرة لم يبك، ولم يتهم، ولم يقدر - بل حاول فقط ان يفهم، وان يجعل الآخرين يفهمون. وان جميع مثقفي عصرنا، من بيونس ايرس الى بيروت، انتسبوا ذات لحظة من حياتهم الى «اسرة سارتر»، بل ان خصومه أنفسهم كانوا يرون فيه عدوهم الحميم. ذلك انهم قد تعرفوا عبره، ما بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرين، الى عصرهم، وبه دخلوا الحلبة.

انني اضع نفسي في المعمة: ولكننا كنا اكثر من واحد في «الليسيه» في الخمسينات الذين كان «الوجود والعدم» يرعش منهم القلوب. ومن ذا الذي، بين الثلاثين والاربعين، من لم يكن له مع سارتر «جلسة استيضاح»، سواء وراء باب مغلق، او في غياب، حتى ولو على بعد خمسة آلاف كيلو متر؟

ولقد كانت لي معه، ذات مرة، جلسة بصوت عال. حزينة كانفصال جسدين. اننا عشرات الألوف الذين دُفَعنا سارتر، ذات يوم، ومن غير ان يريد ذلك، الى ما كان يسمى سابقا «امتحان ضمير». ولو انه لم يكن «ضمير» عصرنا الأكبر، لما أزعجنا الى هذا الحد، ولكننا تركناه معلقا مرة الى الأبد على صخرة من مرمر، إنه لم يعطنا كتابه عن «الأخلاق»، ولكنه فعل أفضل من ذلك: كان يضعنا

موروثية بارتريك للسون



كان سارتر بالنسبة اليه . إن هذا القارئ الحقيقي يبلغ على الأرجح ما بين الخامسة عشرة والعشرين . . فأمامه عشرات الكتب - منذ «مخطط نظرية للانفعالات» الصغير الحجم (٦٥ صفحة) حتى «أبله العائلة» الهائل الحجم (زهة ثلاثة آلاف صفحة، بالرغم من انه لم ينجز . . .) سيأخذ هذا القارئ الشاب، بين اوقات الامتحانات والمباريات، يعمل ويحجّد، ولن يكون سارتر، بالنسبة اليه، هذا المعاصر الخالد الذي يلقاه الناس في المقاهي او الشوارع. بل سيكون، على نحو أرصن وأكثر جدية، الكاتب الكلاسيكي الذي يُراجع في المكتبة كسائر الأسماء الكبيرة في الفلسفة الخالدة.

ويستطيع المستقبل ان يحتفظ من هذه الفلسفة، خاصة، بعدم انجازها العظيم. لا لتسجيل نواقصها، بل على العكس بابرار رفضها ان تشكل كنظام لكي ترحب بتيارات اهواء التي تحترقها كما تحترق قاعة تُركت ابوابها مفتوحة. والحق ان ليس ثمة بناء واحد من أبنية الفلسفة السارترية الكبرى أغلق او شُد. لا الدراسة المستفيضة عن الـ «بسيشه» (التي لم يكن «مخطط نظرية للانفعالات» الصادر عام ١٩٣٩ الا قسماً منها) ولا «الأخلاق» (التي وعد بها «الوجود والعدم»)، ولا الجزء الثاني من «نقد العقل الجدلي»، وكلها لم يصدر. إن البناء هنا شامخ بالتأكيد، ولكنه يعترف بتراجعاته الخاصة، ومآزقه، وحدوده. إن «مفاهيم العالم» - ما دامت هذه هي القضية - هي ثمينة حين تجامل، بدافع من حشمة، منظورات تُقلت منها. وقد أعطى سارتر، فيلسوف الحرية، النموذج الواضح في هذا الصدد.

والحق ان سارتر قد نظم هو نفسه، على هذا النحو، مسيرته في الفكر. فمنذ عام ١٩٣٦ نشر هذا الاستاذ الشاب في «ليسيه هافر» كتابه «الخيالي» الذي يدين فيه بمذهب الظاهراتيين الذي كان قد

كان ريمون كينو يشرح - بظلم ساخر - النجاح الهائل الذي أحرزه كتاب «الوجود والعدم» كما يلي:

«الحقيقة ان سارتر هذا قوي جداً! ان ينشر عام ١٩٤٣ كتاباً يزن كيلوغراماً تماماً! إن جميع السمانة الذي يبيعون بالوزن طحيناً او بطاطا سيكونون مضطرين الى ان يقتنوا نسخة منه في دكاكينهم!» والواقع ان كينو لم يكن مخطئاً: «فالوجود والعدم» يزن تماماً ألف غرام، وليس مؤكداً ان عدد مشتريه، في السنوات التي تلت صدوره، يطابق تماماً عدد قارئيه. فكم بين الذين بكوا غياب سارتر قد قرأوا حقاً هذه المقالة الثقيلة الهائلة؟ وكم بين الذين يحركون منذ اربعة ايام مياخريهم على الموجات والشاشات من هم قادرون على تذكر مفاصل هذا الكتاب - فيما وراء العبارات الحماسية عن «سوء النية» وعن «صبي المقهى»؟ ومع ذلك، فليس لهذا أية أهمية، لأن الناس، بعد ان تستنفذ تحيات التقدير الصادقة والمتكلفة كامل رصيدها، سيكون لديهم «الوقت كله» لقراءة سارتر. . .

وإذن، فان قارئه الحقيقي اليوم ليس هو مشاهد التلفزيون، وليس هو ذلك المستعجل الذي يكتب وهو جالس الى زاوية من طاولة، ما

درسه في برلين، أثناء اقامته بين ١٩٣٣ و ١٩٣٤. وهو لقاء أساسي، ليس فقط بالنسبة لتاريخ الفلسفة، بل بالنسبة لتاريخ الدرجة (الموضة الشائعة) التي ستستولي فيما بعد على سارتر وعلى الوجودية. والواقع ان المعاش - من خدام المقهى الى مظاهرات الشارع - سينتقل، بواسطة ظاهراتية محوطة عن المهمة التي كان يرصدها لها مؤسسوها، الى الجدارة الفلسفية، شأنه في ذلك شأن سُكر برجسون او شمع ديكارت، وهو الذي سيحقق لسارتر الشهرة التي اكتسبها.

لنوضح ولنبسّط: فاذا كان الوعي، كما كتب سارتر - بعد هوسرل - «هو وعي شيء ما» فهذا يعني ان «الوعي ليس شيئاً، وانه غير موجود الا في «علاقته» بالعالم. وحين يعرف سارتر هذا الوعي الذي كان علم النفس التقليدي قد سمّره في «موضوع» بأنه «فعل ارادي»، فهو يفتحه للحياة اليومية، العملية، الشعورية، الجماعية، ويشق له - في وجه التراث الفرويدي الذي اختار آنذاك ان يتجاهله - ما كرّسه في مكان آخر ب «دروب الحرية».

إن هذا التحليل للوعي - الذي يحوِّله سارتر، كما ذكرنا - عن الفلسفة الألمانية - سيصبح حجر الزاوية وأساساً لمشروعه، وسيجد صدها في جميع معاركه ومسرحه وافكاره. والواضح، في الواقع ان الوعي، اذا لم يكن شيئاً «في ذاته»، فليس هناك جوهر للانسان، ليست هناك «طبيعة انسانية» تستطيع الاخلاق او العمل السلوكي ان ترجع اليها. إن ارادية الوعي تجبر الانسان على ان لا يوجد الا بموضوعه، اي بحريته. ومن هنا وُلدت الصيغ التي ابتلعها بشراهة رياح العصر والتي يتكشف فيها الانسان السارترى «محكوماً عليه بان يكون حراً» حيث «يسبق الوجود الجوهر» الخ...

هذا التأكيد - المأساوي - للحرية، في «فرنسا التحرير» هو الذي أطلق شهرة السارترية. والحال انه اذا بقيت الحرية في اساس هذه الأونطولوجيا، فقد كان لا بد لسارتر ايضاً من ان ينظر نقیض الحرية، الذي يعمل عمله، بديهاً، في ملحمة الوعي وفي تاريخ العالم. ولأنه لم يكن يملك - بدافع حتمية - نظرية - اللاوعي الفرويدي، فهو سيوسع - شارحاً عدم تطابق بعض افعالنا مع بعض مشروعاتنا - نظريته القائمة على «النية السيئة» وعلى الارتهان (الاستلاب) اللذين حققا له حظوة كبيرة معروفة على الصعيد الروائي والسينمائي والعاطفي. ومن هنا ايضاً، تلك الصفحات التي تحفظ مكاناً واسعاً لـ «نظر» الآخر الذي «شيئاً» الحرية فان نظرية الارتهان تفتحه للتاريخ ولصائب العالم. وأنذاك، نُحسّ قرب موعد تلاقي سارتر والماركسية.

وسيكون سارتر اميناً لموعده التلاقي هذا. وهو سيوافيه بعبقريته، ولكن كذلك ببعض الانقيادية، متنازلاً عن الكثير لقاء القليل. وقد لاحظ ريمون ارون في كتابه «تاريخ وجدلية العنف» ان هذه التنازلات للماركسية لم تكن تتعلق ابداً بالجوهر. ويبقى مع ذلك صحيحاً انه ابتداءً من ١٩٦٠ - موعد نشر سارتر لـ «نقد العقل الجدلي» - أصبحت الماركسية في نظره «فلسفة عصرنا التي لا يمكن تجاوزها» وسيقول كلود ليفي ستروس في ملحق كتابه «الفكر المتوحش» ان سارتر في «نقد العقل الجدلي»، لم يستطع عن طريق الماركسية الا ان «يجعل «الأنا

أدرك» الديكارتي اجتماعياً» من غير ان يخرج منه. ولكن سارتر كان بحاجة لأن يقيم جدلية للوعي «العامل في مادية حقل عملي» ولم يكن لقاءه بالماركسية، مع هذا الصعيد، على مثل العقم الذي اتهم به غالباً. فهو سيعارض «العملي - الداخلي» الذي يبتلع ويفسد التطبيق العملي الفردي، والتركيب المزيف لـ «السلاسل»، بالكثافات الموجزة «للفريق المدمج» الذي يولد التطبيقات السيئة من مثل الاستيلاء على الباستيل ومظاهرات الشارع التي تفضي فيها ضرورة اتحاد الافراد المتفرقين الى التطبيق المشترك، الى توحيد التعدديات في «كل» واحد. وهكذا ينزلق سارتر تدريجياً من الثورة الى التمرد، ويصبح «رفيق الطريق» مرة اخرى يسارياً بفضل مطلب مؤثر ورائع: كيف يتم الانتقال من الذات الى التاريخ، من الانسان الى طبقته، من «الانا» الى «النحن»؟

سيكون أهم ما يفعله اولئك الذين يبحثون من اي طرف يتناولونه ان يعرفوا ما يستطيعون وما لا يستطيعون ان يطلبوا منه. لقد كان سارتر، في شغفه الفلسفي والأدبي، ورغم هذا الشغف، اكثر وعياً من اي مؤلف آخر بأن الانسان اذا لم تكن له قيمة إلا بآثاره، فان هذه الآثار، بالمقابل، لا قيمة لها إلا بالانسان الذي يُنتج فيها. ولهذا فاننا، في اي أثر نقرأه له، أمام نشاط انسان ينتج نفسه إنساناً «من أجل»، ومع، وضد» آخرين يجب ان نكتشفه فيهم. إن كلاً من كتاباته مشروع مومض، مؤرخ، ناشب بوعي في العصر لا يهدف الى تجاوز عوارضه إلا بالمضي عمقاً في الاندماج به.

وهذه «التاريخانية» الواعية والمفكرة لأثار سارتر هي التي تشرح صعوبة تعليمها الأكبر وتعدّد الوجهات التي تطبع انتاجه. ولأنه قد رفض باستمرار ان يضع انتاجه فيما وراء وما فوق الصراعات التي ينبغي خوضها، هنا وفي هذه اللحظة، ليمنح معنى لحياته كإنسان - انسان كان يُنتج نفسه عبر كتاباته وما وراءها - فهو قد قدّم عدة مرات عمله النضالي - ضد حروب الهند الصينية والجزائر ومحكمة راسل، والى جانب «الماديين» - على مشروعاته الفلسفية والادبية.

ولكن في فرنسا وحدها، خسف سارتر - المناضل نجم سارتر الكاتب. لأن مواطنيه كان يعوزهم الارتداد الى خلف. لأن «الجامعة» التي كان قد رفضها، رفضت من جهتها ان تهتم به. فمن الأفضل في فرنسان ألا يُذكر اسمه، بل ألا يعرفه المرء حين يريد ان ينجح في الامتحانات. لقد كان بالنسبة للفكر المؤسسي منافساً ومزعجاً، في حين انه في الخارج - في اليابان وايطاليا والمانيا التي يعتبر فيها كتابه عن فلوير («ابله العائلة») أعظم آثار القرن، يُدرس بصفته من اكبر المفكرين الذين طبعوا هذا العصر.

لا بد انه يقول: هذا أفضل. أفضل، لأن الفرنسيين، شباناً او غير شبان، يظنون هكذا «احراراً بأن يقرأوه». ان يقرأوه على مسؤوليتهم. ان يقرأوه لا لأنه «في الدنامج»، بل لأنه «ليس فيه»، ولأن فهمه وحبه هما وسيلتيان فعلاً مجانياً، بلا مقابل: فعل عمود ضد كل ما هو مُأسَس، فعل جريّة. ترجمة «الاداب»

تدما سارتر في الصحن و. ديفودالون

الاذاعة ٢، يوم الاربعاء ١٦ نيسان الماضي، (اي في اليوم الذي تلا وفاة سارتر) ان هذا الاخير هو «الفضيحة» وان سارتر «اسقطنا عن كراسينا»، وأخرجنا من الخارطة» حين جرؤ مثلاً على ان يعطي الكلمة لموس (البغي الفاضلة). وحين أكد، بكل الهدوء الذي تمنحه البدييات، ان المستعمر، والمنفي، والمسجون، والخنسي الشاذ، هم كائنات بشرية ككل كائن آخر، يفكرون وينبغي ان يسمع كلامهم.

ومن المرجح ان يكون سارتر قد تراجع آنذاك عن قبوله الذي كان أعلنه عام ١٩٤٢ في «الوجود والعدم» (ص ٦٤٠) بعبارة «جول رومان»: «ليس في الحرب ضحايا أبرياء». الصفحة الوحيدة التي لن وافق عليها ابداً، حتى في سياقها الكتابي، بسبب من سياقها التاريخي. ذلك ان سارتر أثبت، في سائر فصول حياته وكتبه، ان جميع الضحايا هم، على نحو ما، أبرياء. وهذا ما نفهمه من ان رجله كانت دائماً في الصحن، وتلك هي الفكرة الحية، الفكرة التي تكشف - اي التي تمر «من الجهة الاخرى»: ان حقيقة العالم البورجوازي هي القمع، والاستغلال، والتعذيب، والمعسكرات، والشرطة، والجبر، والكذب. وحقيقة الشيوعية كذلك.

اننا نسمع في ثرثرات هذه الايام من يقول: «لقد أخطأ وعرف كيف يعترف بخطئه». حبذا لو نسمع كذلك من يتكلم قليلاً عن الحالات التي

كان محقاً فيها. هل تراه أخطأ حين فضح عام ١٩٥٣ نزعة معاداة السامية في الاتحاد السوفياتي؟ ومعسكرات «الغولاك» عام ١٩٥٤؟

الذين يضفرون الأكاليل لسارتر في لحظة موته، لم يفهموا، على الأرجح، شيئاً من حياته التي يمكن ان يكون ملخصها المكثف: «لتسقط جميع الأصنام!».

لقد سُئلت ان أقدم شهادة عن جبلي. هي ذي.

ان ما تعلمته من سارتر في الأربعين سنة التي قرأته فيها، هو ان العالم الواقعي ليس هو على الصورة التي تروى لي. لقد علمني سارتر، المتحدّر مثلي من البورجوازية الثقافية الليبرالية، أن التفكير ليس هو اعادة التفكير بما سبق ان قيل حتى اليوم، بل هو، على العكس، الاحتراز من الأفكار الجاهزة. ان التفكير نشاط، ان لم يكن مخرباً بصورة نظامية، فهو على الأقل نشاط وقح... وفي رأيي ان سارتر وضع دائماً قدميه في الصحن وحركهما، مجازفا بتلطّيح جميع الناس وتلطّيح نفسه.

حين كنت ما ازال في السوربون طالبا مجتهدا، كان ثمة ذلك الصوت القادم من خارج المؤسسة، والذي كان يجرؤ مثلاً على ان يسم جميع الفلسفات التي كانوا يدرسونها بأنها «جوهرية». صوت لم يكن العالم في نظره مصنوعاً فقط من الحق والخير والجمال، لم يكن آلة كبيرة مزينة جيداً يجد فيها كل شيء مكانه وتبريره. كلا، فقد كان الغثيان، وهو عنوان مثير ومستفز، موجوداً بلحمه ودمه، وكان بإمكانه ان يسلمنا احد تلك المفاتيح التي كنا عبثاً نبحث عنها في الفلسفات الكلاسيكية. ولقد اظهر لنا سارتر لا جدوى القيم.

ولم يكن كذلك مما يدعو الى اللامبالاة ان تستطيع الفلسفة ان تجد تعبيرها في الرواية.

ان تعبر عن نفسها بلغة يفهمها الجميع. ان تصنع في المفهى. صحيح ان هناك في العالم شيئاً آخر غير المقاهي، ولكن الصحيح ايضاً ان عدد المقاهي اكبر من عدد «السوربون»...

نتيجة لذلك، وحتى الأمس فقط، لم يكف سارتر عن قلب اليقينيات اي عن فضح الأوهام. لقد كتب في عام ١٩٤٨ «الأيدي القذرة» المسرحية التي تعنف الحزب الشيوعي، ولكنها ما تزال مع الأسف نصاً ينطبق على الحال الراهنة. وتوقيع سارتر، في آب ١٩٦١، على «بيان الـ ١٢١» يعطي هذا النص بُعداً عالمياً، وهو من النسيج نفسه، لقد أعلن فيه، بوجه الفرنسية الوثيقة من نفسها، ان من حق الجنود ان يتمردوا او يفرّوا من «الحرب القذرة» الدموية والعنصرية التي كانت فرنسا مجمعة بشكل عملي على شنها ضد الجزائريين.

وكان اندريه غلوكسمان الوحيد الذي جرؤ على القول، عبر



الاستاذ والمتوحش

كلود روا

منذ العبارة الاولى التي أطلقها مجهول عام ١٩٣٠ «الحقيقة لا تولد أولاً»، لم يكف الناس عن ان يسمعوها من لدن سارتر جلبة من «التلاكم» الداخلي، وأصدقاء صمّاء لمشادة لا تنتهي، وهزيم عاصفة في جمجمة، ومصارعة فكر قويّ مع ذات نفسه.

إن سارتر النائر صاحب فكرة «ان عليه، فيما هو يعرض احاسيسه، ان يضيئها ويوضحها» يأخذ بخناق سارتر الشاعر الذي يرتكب، كجميع الشعراء، ذنب «إسالة عواطفه في قصيدته» والذي يخلط كل شيء بالكلمات بدلاً من إضاءة كل شيء بالمعاني.

إن الوجودي (الذي يفاخر بأنه انسانيّ) يضرب بشدة على رأس ذلك «الانسانوي» الكبير الذي ينهمك برفع ياقته نحو «القيم الخالدة». إن الأخلاقي الذي يرى أنك «حين تسمي سلوك فرد، فانك تكشفه له، وبالتالي تغيره، ينتقد انتقاداً لاذعاً عالم النفس ذاك المتهم دائماً بأنه يبحث عن «انسان خالدة» فيجد الطبيعة الانسانية، وينسى أن «الكلام يعني العمل»، العمل من أجل التغيير. إن الميتافيزيقي المأسوي والفيلسوف الرصين ينتقدان روح الجدّة. ان المعقلن العنيد ينفذ سهامه بذلك الذي يعتقد بأن العقل لا يعطي الحق لشيء. ان «المحرّك» الذي لا يتعب ولا يكَلّ، رئيس الفريق، يحاول ان يُحمّد ذلك الذي يعلن: «كل مشروع هو، في نظر من يفكر، «خُلف وعبت». ان المتوخّد الذي يهره «الحزب» يحاول ان يُخرّس المتمرد المتوحش الذي يبصق في وجه المسوخ الباردة.

لم يسيء أحدٌ لسارتر بقدر ما أساء هو نفسه، حتى آخر حديث له. إن المرء ليتسم تجاه لهجة المحقق الصغير التي حاول «بيني ليفي» ان يضع بها سارتر على السفود: ولكن قوة سارتر الاولى هي انه لم يوجّه قط الى نفسه حديثاً مؤدّباً. حين نشر «الكلمات: سيرتي الذاتية»، حكاية الولد «بوبو» الذي أصبح سارتر الرجل، تتم رميون كينو «انه كتاب جميل، ولكنني أجده سارتر شديد القسوة مع بوبو». ذلك ان سارتر كان دائماً قاسياً مع سارتر، حتى حين كان يعمد أحياناً الى إيذاء نفسه باعطائها حق ان يخطيء، لأن الحقيقة لا تولد أولاً، بل هي تُصنّع وتُصير.

إن «ربّاع» الافكار، عداء مباراة الديالكتيك للمسافات البعيدة، مسافات «الشيوعيين والسلام» التي تقطع «الأنفاس» مسافات «نقد العقل الجدلي» او «فلوير» (أكبر طوفان نقدي في التاريخ الأدبي)، إن سارتر الذي لا يتعب والذي لعب طوال نصف قرنٍ محشو بالايديولوجيات كما يحشى مدفع بالبارود، دور الخطيب العالمي،

وفرنسا في حرب الجزائر ١٩٥٦؟ وعلم الطب النفسي القامع ١٩٦٤؟ ورفضه لجائزة نوبل في العام نفسه؟ والجرائم الاميركية في الفيتنام ١٩٦٦؟ وتشبيهه قسم كبير من اليسار الفرنسي للدول العربية بأنها دول تقدمية؟ أترأه أخطأ عام ١٩٦٨ (ثورة الطلاب)؟ وهل أخطأ عام ١٩٦٠ بأن يدير جريدة «قضية الشعب»، اياً كانت خلافاته في وجهة النظر مع هذه الجريدة؟ وحين دافع عام ١٩٧١ عن «باديلا» ضد كاسترو؟ وحين تدخّل عام ١٩٧٢ لصالح المعتقلين في فرنسا؟ اننا نستطيع، ويجب ان نتابع حتى ١٩٨٠، الى ان نبليغ الوفد الذي ترأسه سارتر (وكان قليل العدد جداً) الى السفارة السوفياتية بعد اغتيال ثلاثة من الأرمن...

لقد أصبح سارتر، في اعتقادي، المطلب اليومي للنظر الى الأمور مواجهة ولافتحامها - اذا اتاحت الفرصة استجلاءها - مهما كانت الصعوبات او العواقب.

وها نحن نسمع اليوم «شباناً» يقولون ما نتوقّع منهم قوله: أن سارتر، في نظرهم، ليست له الأهمية نفسها التي كانت بالنسبة لجيل ١٩٥٠. وهكذا ترتدّ الصناعة الثقافية بسارتر الى الأثرريات. لنكن جديّين: فبالنسبة لجيل كجيلي الذي كان يتعلّم منه أن يخرق القانون، اما سيكون هناك دائماً «طابع» سارتر على هذه الأفكار وهذه الأعمال. اما بالنسبة للأجيال التالية، فقد زال الطابع، ولكن ما أهمية ذلك؟ إن المحتوى يبقى، ويحيى، وينمو.

لماذا؟ لأن فلسفة سارتر، في رأيي، هي في فرنسا هذا العصر، «فلسفة الذات الفلسفة الوحيدة التي تبحث في وجه الريح والمذّ عن مكان «الذاتية» في الواقع. لقد رفض سارتر نهائياً مقولة «الذات البورجوازية»، الـ «هاملت» الاستيهامي الذي همّه ان يثبت فقط ان لا مكان للفرد في عالم اليوم. ومع ذلك، فان سارتر لا تسحره الأصوات التي فيها هي ترفض كذلك، وبحق، النزعة الانسانية التقليدية، تتخلص في الوقت نفسه من الماء القذر، ولا تتكلم بعد الا بعبارات القوانين والأشياء والبني. إن سارتر يواصل بحثه عن وضع الانسان، وضع البشر. وليس الخطأ خطأ اذا كان الانسان المعاصر مزدوجاً، انساناً وابن آوى. ويرتبط بذلك ايضاً ان سارتر، بسبب من هذه الازدواجية نفسها، وبسبب من الحرية، ومن الأمر العارض، التقى «القلق». ولكنه المنظّر الوحيد الذي قدّم عن القلق خطاباً غير سيكولوجي، كما يقال، خطاباً غير مقلّص.

عن القلق، ولكن ليس عن اليأس. فليس عنده يأس، لأنه يمنح نفسه، ولأنه منحنا الوسائل لنحمي انفسنا من اليأس، بأن نبحت عن الحقائق فيما وراء جدار الضمير الطيّب. لقد كتب سارتر عام ١٩٥٢: «انني اكن للبورجوازية حقداً لن ينتهي الا بانتهائي». ولكن هذا الحقّد للنظام البورجوازي (مهما كان لون البورجوازية، حتى ولو كان أحمر) ينتقل من جيل الى جيل، ولن ينتهي الا بانتهاء هذا النظام. لقد وضع سارتر قدميه في الوعاء. أف! بعد ذلك، لا يمكننا أن نأكل منه: ترجمة «الآداب»

متسائلاً عن كل شيء ومجيباً أحياناً عن بعض أسئلته، ربما أنسى الناس سارتر الأول، ذلك الذي انفجر مع «الغثيان» والذي ظل هيجان بركانه متواصلاً حتى النهاية. لقد حاول طوال حياته أن يتخذ احتياطاته مع هذا الغاضب الرائع، وأن يصيح بأن افكاره أهم من أحاسيسه، وأن التزاماته هي قضايا عقلية، وعواطفه حكاية خاصة، ولكننا ما نكاد نعيد فتح أعمال سارتر الكاتب، حتى ينفجر في وجوهنا الرماد ومقدوفات البركان و «الشطط» والجنون العظيم.

لم يكن سارتر يريد، بصفته رجل فعل، أن يكون كاتباً، ولا فناناً. إن تلك ميزة عصر كان المقياس الذي لا يخطيء فيه أن الذين صنعوا ادباً جيداً هم الذين احتقروا الأدب، وأن الشعراء الحقيقيين قد مارسوا، بعد قصيدة مشهورة لايولار، «نقد الشعر» وعاشوا، مع «باتاي»، «كراهية الشعر» وأن الفنانين قد علموا، بصورة عامة، «موت الفن».

لم يوجه سارتر في «ما هو الأدب؟» سخریات سوداء بما فيه الكفاية للمبخرين وضايفي الشرائط التبجيلية، أولئك الذين يبعدون عن الرجال العظام الغائبين «افكارهم» المزعجة جداً والمربكة جداً والتي تجوزت تماماً، تلك الافكار التي فسدت في الهواء عبر القرون، لكي لا يُبقوا «خلف اسباب العقل التي تنهاوى» الا «اسباب القلب»، أي العواطف والتلهفات. ومع ذلك، فإن سارتر لم ينتظر أن يصبح تمثالاً لكي يقوم هو نفسه بترتيب افكاره، وأحياناً بنقلها. إنه لم يكف لحظة عن أن يضعها موضع التحدي، والاهتمام وأن يطرحها للنقاش، وأن ينبذها حين يرى ذلك ضرورياً. ولكن حتى ولو كان سارتر يكره الخلود وشمولية الموميايات وأبدية «العواطف»، فإن ما يظل يغلي تحت رشاقة الجدليات وشبكة الاسباب التي بسطها سارتر، هو كل ما كان ينجل منه أو يحتقره: أن يكون يكون «رائياً» أو مجنوناً أو طفلاً أو شاعراً.

إن سخرية سارتر وذعره ودواره وغضبه هي كلها من صفات «الرائي». والعميان وحاسرو النظر يُسمون «رائين» أولئك الذين يرون ما يرفضون رؤيته. وذلك النثر الذي يريد أن يكون جافاً، فيصبح دبقاً كاللقاح، كالمني، كالموت، انما هو نثر رجل يحاذر الشعر محاذرته للطاعون، وهو مع ذلك قد كتب بالنثر قصيدة متوحشة. إن بإمكانه أن يبني لـ «مسجوني التونا» بيتاً من حجارة مقصوبة، بيتاً صلباً لا ينقصه مفتاح باب، ولا «ساعة المانية ضخمة تدق ثلاث دقات» عند رفع الستارة. ولكن لا حاجة بسارتر لأكثر من حركة حتى يدمر قاعته البورجوازية، ويُطلق من جديد «ذبابه» و«عقاربه»، وحشوده الليلية، وينصب على المسرح الذي يصبح مرة أخرى «غرفة» «جلسة سرية» - ينصب شخصية «فرانتز» والمونولوج الذي لا يُنسى لهذا الجنون الذي ينطق بالحقيقة.

ربما كان فكتور هوغو مجنوناً بحسب نفسه فكتور هوغو. ولكن سارتر هو دوماً هذا المثقف الفرنسي الذي يسعى لكي يُعتبر الاستاذ رقم واحد لجيله، والذي يتجاوزُه ابداً «وحش»ه الداخلي. وعلى شاكلة مدير

المستشفى الذي يلقي محاضرة عن وجود (او عدم وجود) اللاوعي، والذي يرى انبثاق مرضاه الأكثر أهمية في قاعة المحاضرة، يشرح سارتر بشكل لطيف انه ينبغي على المرء الا يهتم بالدخلاء لأنهم ليسوا إلا أشخاصاً «خياليين» امثال «غوتز» او «كاين»، او ربما كانوا هلوسة من الهلوسات، ولكن ما هو هام حقاً، انما هو النظرية التي كان يعرضها.

ويحاول المستمعون أن يقتنعوا بما قيل، فيتابعون تسجيل الملاحظات ويترجون على الخطيب أسئلة حكيمة، ويعرضون عليه المصاعب التي ربما كانت مواقف المتناقضة تثيرها، ولكن الشخصيات المقلقة والرائعة التي ترود القاعة، ايروسترات، فرانتز، غوتز... تمنع الجمهور من أن يكون متنبهاً بالقدر الذي يفرضه العرض الفكري العظيم. ويفقد طالب غير حكيم صبره، فيقول: «اعترف، يا سيد سارتر، أن «هم» هم انت!» عند ذلك، يطوي سارتر أوراقه، ويرتب الصفحات العشرة آلاف التي يكتبها ويقول: «ما دمت حريصين على ذلك، فسأتحدث اليكم عن نفسي». ويبدأ: «لست قائدأ، ولا أطمح الى أن اكونه، لا يتأكلني دُمْلُ السلطة: فانا لم أتعلم الطاعة». ويجلس المغيرون المقلقون، فيستمعون الى سارتر حتى النهاية، حتى آخر «كلماته»: «إذا وضعت «الخلاص» المستحيل في مخزن قطع الغيار، فماذا يبقى؟ يبقى انسان مصنوع من كل الناس وهم جميعاً يساوونه وهو يساوي ايا كان» وحين ينتهي سارتر، يرين على القاعة صمت عميق: صمت حياة.

لما كان سارتر قد فعل كل شيء، طويلاً وعرضاً، فقد كتب على الأرجح من الحماقات والتفاهات بقدر ما كتب من صفحات رائعة، وقد خلف من الاوراق الجافة الميتة مثل ما خلف من اشجار وغصون مرصودة للينوعة والاخضرار وقتاً طويلاً. ولكن هذا الفيض من المسودات ومن المبيضات، من الدونية ومن العظمة، انما هو ثمرة الفضيلة الاولى لرجل كانت الكتابة والقراءة - والحياة - بالنسبة اليه «تمرين كرم وسخاء». وليس من قبيل الصدفة أن كلمة «كرم»، حين كان يريد أن يشرح كيف يقضي وقته في حياته، ذلك الوقت الذي كرسه للكتابة دون ما هوادة، تتردد عشرات المرات على قلمه: «القراءة ميثاق كرم بين المؤلف والقاري». . ان تكتب، يعني ان تكشف العالم وان تعرضه في الوقت نفسه كرسالة، كمهمة على كرم القاريء واريحيته [. . .] إن الحب السخي هو قَسَم على الصمود، والغضب السخي قَسَم على التغيير».

حين ننظر الى جنون مجانين سارتر، و «جنونه» هو نفسه، نلاحظ انها انما هي اولا حكمة الكرم المجنونة بعض الشيء.

ترجمة «الآداب»

مناقشات

ملتقى الرواية العربية الجديدة

كما وعدنا في عدد «الأداب» السابق الذي كان خاصاً بـ«الرواية العربية الجديدة» ملتقى مدينة فاس في أواخر كانون الأول (ديسمبر) الماضي، ننشر في هذا الملف الخاص بجمل المناقشات التي طرحت في الملتقى والتي تناولت العروض والشهادات التي ادلى بها الدارسون والروائيون. وهذا الملف يبلور- على صعيد المناقشة- أهمية ذلك الملتقى الذي اقامه اتحاد كتّاب المغرب.

«الأداب»

مناقشة عرض

عبد الكبير الخطيبي

محمود إسماعيل: يطمح هذا العرض إلى التغلغل في أعماق الذات العربية بشكل مطلق وهذا خطير؛ فادب «ألف ليلة وليلة» لا يعبر عن شيء أصيل في الأدب العربي، وهناك إلى جانبه آداب شعبية. قد نجد في أدب «ألف ليلة وليلة» صراعات، من ناحية التحليل النفسي، إلا أن هذه الصراعات تمتد إلى أعماق أكثر لو أننا أخذناها من الزاوية الاجتماعية. من هذه الزاوية قد نجد مثلاً، أن مفهوم الأبوية ليس هو السائد في تطوّر الذات العربية، لأن مركز الصراع كان هو المرأة، الشيء الذي نجده من خلال «ألف ليلة وليلة» نفسها.

بطرس حلاق: عندي سؤال واحد: هل من الممكن التأكيد على الربط بين الأيبسية والكتابة؟

مبارك ربيع: أريد طرح مسألة النظرة إلى التراث من خلال التحليل النفسي. لقد فهمت من خلال التحليل أن علاقة الرجل بالمرأة في «ألف ليلة وليلة» علاقة قائمة على أصل جنسي، وأن الأيبسية أيضاً قائمة على أساس جنسي، مع أنها يمكن أن تكون، من وجهة نظر أخرى، نتيجة لتطوّر الانتاج وتطوّر الحضارة.

فالقول بالأساس الجنسي لا يمكن عزله عن الإطار العام للتحليل النفسي، ذلك التحليل الذي يؤدي في النهاية إلى القول بأن هذا التطوّر نتيجة مادة للعلاقة الأيبسية، وبالتالي فهو بيولوجي أساساً، وفعلاً، فإن العملية الجنسية، وحتى المناطق الجنسية في الجسد، يمكن تفسيرها من خلال تطوّر الانتاج، الذي يقتضي موضوعة الممارسة الجنسية في منطقة معينة لكي تنفّز المناطق الأخرى للإنتاج.

إن في هذا التحليل شيئاً من المغامرة على كل حال، مثله في ذلك مثل تحليل الخطيبي. ومهما يكن، فإن تطوّر العلاقة بين المرأة والرجل لا يمكن أن يقوم على هذا

الأساس الجنسي، لأن هناك، بالإضافة إليه، المعطيات الخاصة بكل مجتمع. من ناحية ثانية، أرى أن منهج ألف ليلة وليلة ينبغي فهمه في ضوء المنهج السائد، خاصة ما عبّرت عنه بالزمن الدائري. وينبغي عندئذ، ربط هذا الزمن بالزمن الدائري العام للمجتمع الذي يتجلى في المعمار والنقوش والزخرفة؛ ويتجلى في تأليف الكتب والمدونات السائدة التي تحتوي على الهامش وهامش الهامش... الخ.

إدريس الناظوري: أريد طرح مسألة تتعلق بالمنهج وبالجانب النقدي في العرض. لقد لمست بعض التشابه بين العرض وبين بعض التحليلات والكتابات التي قام بها رولان بارت لروايات غريبة. بالإضافة إلى تطبيق «التحليل النفسي» نجد محاولة لتطعيمه بالمنهج البنيوي، بغية الوصول إلى مضمون معين.

إلا أنه رغم الجانب الإيجابي للعرض، من حيث أن هناك محاولة لتحطيم صورة الأب، فإن التحليل النفسي يبقى قاصراً عن استيعاب كل الظاهرة الأدبية، ما لم نربط الجانب النفسي بالجانب الاجتماعي، لأن المرأة سواء في القديم أو الحديث لا تتصارع ضد الرجل جنسياً فقط، بل اجتماعياً أيضاً.

الحمداني حيد: إذا كانت الغاية من تناول التراث العربي هي أن نأخذ الجوانب الإيجابية وأن نكتشف العيوب التي كان يتميز بها المجتمع العربي قديماً، فإن التحليل الذي أخذ به عبد الكبير الخطيبي يؤدي إلى استنتاجات أحادية الرؤية، حيث إننا وصلنا معه إلى التعرف على وضعية المرأة ضمن إطار النظام الأبوي القديم. ولو أننا استعملنا تحليلاً شاملاً «ألف ليلة وليلة» لكان ممكناً أن نصل إلى بعض العيوب الأخرى التي لم يجرها بها المجتمع العربي، والتي يمكن استنتاجها من بعض قصصها التي تعبر عن طموح العربي القديم للخروج من الفقر بطريقة أسطورية. كذلك تتجلى أحادية البعد في الاقتصار على نموذج واحد قد لا يكون معبراً كل التعبير عن المجتمع

العربي، وتجاهل نماذج أخرى مهمة مثل «سيرة عنترة» التي تعبر عن نضال العبد للانعقاد من النير الأرستقراطي، بقيم جديدة على رأسها القوة والحب.

بطرس حلاق : لي سؤال أولي للأخ عبد الكبير هو أنه إذا كانت «ألف ليلة وليلة»، تصبح موقفاً أيسياً، من المجتمع ومن الحياة، وإذا كان علينا أن نتعدى هذه الأيسية والميتافيزيقية بشكل عام، فما هو موقف الرواية العربية حالياً، هل تنتظر أن تنقلب هذه القيم، أم أن عليها أن تقوم بشيء آخر؟ وفي هذه الحالة ما هو موقفها؟

طراد الكبيسي : أعتقد أن الأدب ظاهرة اجتماعية، ولو وضعنا مجموعة أقاصيص «ألف ليلة وليلة» في ظرفها التاريخي فسنجد أنها نتاج لمجتمع اسميه عبودياً، لأنه يقوم على وجود الجوّاري والحريم والعبيد، بالرغم من إمكانية وجود بعض الحرف المهنية المحدودة. وإذا كانت أقاصيص ألف ليلة متنوعة، منها الجنسي ومنها غير الجنسي، فإني لا أدري لماذا ركّز الخطيب على جانب واحد هو الجانب الجنسي. كذلك أعتقد أن ظاهرة اللذة أو الحب المقموع ليست جديدة في المجتمع العربي، ولا خاصة به وحده، ويمكن أن نؤجل بها في القدم إلى عصور ما قبل التاريخ.

ما أخذه على الأخ الخطيب هو اكتشافه بجانب واحد لتفسير هذه الظاهرة التي لم يفرزها عامل واحد بل عوامل عديدة. كما أن هناك ملاحظة تحتاج إلى توضيح، هي علاقة الانحطاط بالنهضة، إذا كان لا بد من الانحطاط لكي تكون هناك نهضة

سعيد علوش : من المعلوم أن ما يلتفت الانتباه هو وحدات وردت في «ألف ليلة وليلة» انطلاقاً من تحولات حكائية، واليوم اكتشفت مبدأ آخر هو مبدأ «الليلة البيضاء». لهذا أسأل إلى أي حد يمكن الاستفادة منهجياً من هذا المبدأ في مجالات أخرى، كما نستفيد من وحدات معينة في الحكاية الشعبية (مثلاً جاء عند فلاديمير بروب مثلاً)؟

محمد بنيس : أجد صعوبة في طرح بعض القضايا الواردة في النص، لأنني لا أستوعب كثيراً من الأشياء المنهجية التي يطرحها الخطيب والتي تتطلب مستوى معيناً من الناحية المعرفية. ومع ذلك أقول إن هذا النص ربما كان يركز على شيء أساسي، قبل الجنس وقبل الأيسية، هو الجانب الميتافيزيقي وتفكيك القيمة الأيسية للمجتمع العربي. وبطبيعة الحال فإن بالمجتمع العربي قِيماً عديدة ينبغي أن نتعرض للهدم، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بالوصول إلى جانبها الميتافيزيقي، أولاً، والمرتبط بالأرضية الاجتماعية.

إلا أنني أتساءل: هل مهمة الرواية العربية، أو الابداع العربي عامة، هي العمل على تفكيك هذه القيم والبحث عن المغايرة من خلال الزمن المفتوح كما تفهمه في هذا التدخل؟ ثم ألا يمكن اعتبار أن هذا التدخل ليس سوى تنظير لأعمال الخطيب الروائية؟

محمد براءة : قراءتي لنص الخطيب هذا أوضحت لي علاقة صميمية بروايته الأخيرة «كتاب الدم»، بمعنى أن هذا النص لا يحاول التنظير لـ«ألف ليلة وليلة» وإنما يحاول إيجاد علاقة بين الكتابة ككتابة في حد ذاتها وبين مختلف الأشكال الأدبية التعبيرية، ولتكن هي القصة والرواية. فليست «الليلة البيضاء» مثلاً سوى إشارة إلى النقطة القصوى التي يمكن أن تصل إليها الكتابة عندما تكون كتابة خالصة.

وهنا أطرح سؤالاً يتعلق بنقطة محددة، وهو أن ما استخلصه الخطيب من قراءته لجزء معين من التراث قراءة معينة. استعمل فيها التحليل النفسي، ونوعاً من التفسير الاجتماعي، ونوعاً من الفهم للكتابة - إلى أي حد يمكن القول إنه يتشخص في روايته «كتاب الدم»؟ بمعنى أنني، حين قراءتي لـ«كتاب الدم» وجدت الرواية تنقلنا إلى مفهوم ميتافيزيقي، لا بالمعنى القديم، ولكن بالمعنى التجريدي إذا صح التعبير. أي أن بنيات هذه الرواية، وهي بنيات تحاول استيعاب جميع الأجناس (القصة، الحكاية، الشعر، استذكار الماضي شخصيات مستمدة من التراث: المعلم والمريدن والصبي والخنثى... الخ). ليست لها فضاء محدد، ولا أزمنة تنتسب إليها

وتغطيها بعداً نسبياً. يضاف إلى ذلك أن عبد الكبير الخطيبي، في أبحاثه النظرية، يدعو إلى التركيز على المغايرة، اعتباراً بأن الفكر المغاير من شأنه أن يساعدنا على تفكيك الفكر المطلق أو المطلقية وتفكيك الميتافيزيقا. لذلك نود، في ملتقى الرواية هذا، أن نبحثنا بالذات عن علاقة هذه المسألة بروايته الأخيرة «كتاب الدم».

عبد الكبير الخطيبي : يتكلم سؤال د. محمود إسماعيل عن خطورة منهجي، حول القصة والرواية وعلاقتها بالأرضية الاجتماعية والنفسية في العالم العربي، وحقاً، فأننا خطير، خطورة لا تنبع مني ولكن من المبحث العلمي الذي يبرز ويفكك الهياكل الاجتماعية هزاً وتفكيكاً لا نهاية لها. فالخطر حقاً هو البحث العلمي، هو العلم، إلا أن السؤال هو، من أي زاوية يتكلم محمود إسماعيل عن خطوري، ومن أي ميدان؟ ما دمت كباحث أحاول تفكيك الأرضية الاجتماعية والميتافيزيقية والقيم التي تسيطر على الشعب والشعوب العربية.

ويخصوص مسألة العلاقة بين التحليل النفسي والتحليل الاجتماعي، أعتقد أن العرض يتضمن تكويناً اجتماعياً قبل كل شيء، والتكوين ثانوي في التحليل النفسي، بذلك فالتحليل الاجتماعي الأيسية موجود داخل العرض. أما عن سؤال السديت ربيع والناقوري حول مسألة كالتحليل النفسي وأهميته، فأعرف أن في العالم العربي رفضاً للتحليل النفسي، وأنا أقول: لماذا هذا الرفض؟ ما دام التحليل النفسي علماً من العلوم، فلا يمكن، بالتالي، رفضه بطريقة مسبقة.

فيذا عدنا إلى علاقة التحليل النفسي بالرواية، وأخذنا مثلاً قراء «جسك لكان»، فسنجد أن المبدأ الأساسي لقراءته هو اد اللاوعي مركب كاللغة، ونجد الآن أن الاحلام والأساليب المتنوعة لتحريك الجسد بطريقة لا واعية هي كتابة، هي كتاب الجسم في الحياة وفي الموت. المبدأ المهم الثاني هو تفجير الأرضية الأبوية، لأن التحليل النفسي يبين بوضوح عقدة الحب في المجتمعات العربية، وعقدة علاقة الرجل بالمرأة. الحب غير موجود في العالم العربي، الحب خيال فاصل بين الجسم والروح، تحب الروح من جهة والجسد من جهة أخرى. هذه أرضية ميتافيزيقية تماماً، والعلاقة بين الحب والقيم الأخرى واضحة في التحليل الموجود ضمن كتب أخرى. عن سؤال السيد الحمداني أقول إنني لم أتكلّم عن «ألف ليلة وليلة» بصفة عامة، فهذا أمر يتطلب سنوات، وإنما ركزت في هذا اللقاء على مبدأ منها هو «أحك حكاية وإلا قتلتك» وقلت إن هذا المبدأ. أتى من المجتمع الأيسية، إنه استلهام منه، ومن عقدة الحب ومسألة الحب ومشاكل الحب في العالم العربي.

أما سؤال بطرس حلاق فمهم جداً، وسأحاول الإجابة عليه بسرعة: أظن أن دور الكاتب هو الكتابة، وأن الكتابة تفكك في منطقتها الأرضية الميتافيزيقية الموجودة. فإذا أخذنا كلمتي «موت» و«حياة» فسنجد أن لها في ذهن الكاتب العرب، بصفة عامة، معنى إسلامياً (حياة بعد الموت)، وليس هناك بحث خاص، عن كلمة الموت، وكيف أن الموت حياة ضمن الحياة. إن هذا التناقض أو الفاصل بين الموت والحياة هو فاصل ميتافيزيقي أساساً. فالحياة موجودة هنا، والجنة وجهنم هنا، والشر والخير هنا، إذن، تفكيك الأرضية معناه إنزال الخيال الإسلامي إلى الأرض. وإذا كان الكاتب خطيراً فلأنه ينزل السماء إلى الأرض في جسده ككاتب.

أما الكتابة كتفكيك عام، وكبديل لتقاليد معروفة في الرواية العربية الآن، فهناك إمكانية للرواية في الرجوع إلى أرضيتها، ولكن في حوار مع الآخر. وفي رأيي أن الآخر الآن هو الفكر التقدمي أينما كان - في أمريكا، وروسيا، الغرب، أو اليابان -، لأن انغلاق العالم العربي في حد ذاته هو تطور التخلف، والتغلب ذاته. إنني أدعو، في الوقت ذاته، إلى تفكيك الأرضية العربية الإسلامية التقليدية، وفي الوقت نفسه إلى الحوار مع الآخر. وقد تكون هذه الجدلية بين الحوار والتفكيك بديلاً لفكر ولرواية جديدة.

أتفق تماماً مع الكبيسي حين قال إن «ألف ليلة وليلة» ترتبط بفترة تاريخية، ومع ذلك أقول إنه بإمكان حديث أو خطاب أو حكاية تكونت في فترة معينة أن تبقى إلى الآن، موجودة في خيال الناس والكتاب، كمبدأ قصصي شعبي. وعندما نتحدث عن الفكر المغاير فإن هذا الفكر يعتبر أنه توجد في العالم العربي اختلافات بين الطبقات وبين الثقافات وبين الطوائف، إذا غطى الفكر عليها صار في وهم، هو وهم الوحدة

الوهية في العالم العربي لقد انفصل العالم العربي عن ذاته ودخل في قانون الطبيعة العالمية، أو في قانون آخر أوسع من العالم العربي، بحيث صارت الوحدة العربية كلمة مفرغة من معناها. قد تكون هناك وحدة لغوية، أو على صعيد بعض القيم، إلا أنه ليست هناك وحدة مسبقة، بل يمكن الحديث عن وحدة في المستقبل. إن هناك تناقضاً، وهذا التناقض هو محرك التاريخ، وهذه هي الحياة. هناك جدلية بين محاولة التوحيد والتفرقة، وهذا الفصل هو الأساسي في التاريخ. ليس هناك توحيد شامل يرجع إلى الأرضية الميتافيزيقية، وليس هناك تفريق بين بين. وهذا هو السؤال المطروح في جميع الميادين.

أما سؤال الأستاذ علوش في مسألة العلاقة بين تحليل الحكاية عند «فلاديمير بروب» والمحاولة التي قمت بها اليوم، فأقول إن رؤية «بروب» كانت في فترة تأسيس وتكوين أساليب جديدة في اللسانيات والسمياتيات، وكان لها دور تاريخي، ومنذ ذلك الحين حصل تطور في اللسانيات والسمياتيات والتحليل النفسي والفكر الفلسفي، وأصبحت نتكلم في الرواية والشعر عن «النص»، عن النص كنص، ونجد قصة قصيرة تسمى بالقصيدة الشعرية، ورواية شعرية، الشيء الذي جعلنا نتجاوز التصنيف الأكاديمي، وهذه المرحلة من التحليل هو مرحلة «الليلة البيضاء»، تلك المحاولة التي أحاول فيها الرجوع إلى أهمية البياض في الشعر وفي الفكر وفي الموسيقى... الخ، لأن الكتابة ليست جدلية بين البياض والتدوين.

إذن، هذه الجدلية مطروحة في جميع الميادين الفنية، وهي ليست جديدة (يمكن الرجوع إلى محاولة أدونيس في ديوانه الأخير، ومحاولة محمد بنيس في أطروحته التي قدمها مؤخراً أمام كلية الآداب بالرباط حول «ظاهرة الشعر المغربي المعاصر»). يبقى سؤال محمد براءة الذي اتفق معه تماماً، فكتابي المذكور يتضمن تطبيقاً لما أقوله الآن حول الأرضية الميتافيزيقية، إلا أنه مكتوب بالفرنسية؛ لذلك أغنى من الكتاب الذين يكتبون بالعربية أن يقوموا بكتابة على هذا المتوال وهذا الشكل في تفكيك الأرضية المذكورة، ولقد تكلمت في هذا وتحدثت عن الموت والحياة، عن وحدة الموت والحياة، عن وحدة الحب والموت، عن وحدة الخير والشر، وعن وحدة المرأة والرجل في صورة الخنثى.

برهان غليون : لم أ تدخل لأني لم أستوعب تماماً المشكلة التي أراد الخطيبي طرحها، لكنني اعتقد أن مضمون قول الخطيبي، على حد قوله، هو: «تفكيك وعي الكاتب ذاته للعمل الذي يقوم به»، بمعنى أن كل ما يتم حتى الآن هو تفكيك الأرضية. كل الكتابات العربية منذ النهضة حتى الآن هي تفكيك لأرضية القيم العربية، لأنها تدخل مفاهيم جديدة في الكتابات السياسية أو الروائية أو أي نوع من أنواع الكتابة، لكن المشكلة هي أنك لا تستطيع تفكيك أرضية القيم إلا عندما تنقل شيئاً جديداً، وأنت تحاول إلغاء المشكلة كلياً، بقولك إن قضيتي هي تفكيك القيم. إلا أنه كيف تفكك هذه القيم دون إدخال قيم جديدة، دون إدخال أفكار جديدة؟

عبد الكبير الخطيبي : ليست هناك قيم جديدة مسبقة، وما نسميه «الجديد» هو، في الحقيقة، مسألة جد صعبة، لأننا قد نسمي مسألة ما «جديدة» ثم نعي أن هذا الجديد قديم جداً، ويقع في دائرة أقدم منه. إذن، الجديد هو حركة وتحرك لا نهاية له.

محمود أمين العالم : صحيح تفكيك الميتافيزيقا التجميدية التوحيدية التي تقضي على التطور؛ لكن ألا تحمل فكرة «المغايرة» في داخلها نوعاً آخر من الميتافيزيقا؟ وهو نوع من التجزيء للمجتمع والعلاقات البشرية، الذي تفتقد معه الدينامية، بين هذه العناصر.

عبد الكبير الخطيبي : لا يستطيع الإنسان أو المفكر أو الرجل الذي يحاول التفكير في موضوع ما أن يخرج تماماً من أرضيته، وليس هناك تجاوز شامل. أما الجديد فهو ذلك العنف الذي يحرك ويفكك الأرضية قصد إبداع شيء مغاير.

عبد الحكيم قاسم : يتحدث الأستاذ الخطيبي عن ثقافة أيبسية. وإذا كانت هذه ثقافة أبوية، أي غير سوية، أي غير إنسانية، فهي معادية للإنسان... وإذا كنا نحن بشراً... أو كنا... على الأقل - نحاول - في تاريخنا الطويل وفي إطار ثقافتنا - أن نكون بشراً، فإننا نكون بالقطع قد اصطدنا بهذه الثقافة وثرنا عليها وحاولنا أن نبذل شيئاً غيرهما... وإذا كان إبداعنا الآخر سجل وذاع أمره... وإذا كان سجل ولكن أمره لم يذع لأنه كان ضد ما هو سائد وما كان عليه الملوك، وما كانت عليه القصور... أولاً لأنه كان فاقداً لسحر الملوك والقصور... أو إذا كان لم يسجل ولم يذع أمره وزاحمه هذا الذي حكيت عنه الآن... فإن هذا لا ينفي وجوده إلا إذا نفينا عن أنفسنا بشريتنا وكدحنا المرير في تاريخنا الطويل لنذاع عن كوننا بشراً أسوياء... أيا كان تصورنا للسواء... وكدحنا ضد كل ما هو غير طبيعي... مرة أخرى... أيا كان تصورنا لغير الطبيعي.

لكنك، أستاذ خطيبي، توحدنا «العرب» مع «الف ليلة... الاسلام... القرآن» ثم تقفز خارج جمعنا... تشير إلينا... تعارينا... تذلنا... تأخذنا بحريرة أشياء... ليست هي كل الأشياء... هل هي فقط ما يعينك منا؟... ولماذا؟ وأنت تتحدث بجسارة عجيبة... وأنت تستخدم قاموساً تعلم أنه فوق طاقتنا... هل تريد أن تسمعنا حديثاً... أم أن تحرسنا بحديث... أم مرة أخرى ألف ليلة في النقد... ألف ليلة الذي غطى على النصوص الأخرى...؟ هل هي عبقرية اكتشاف الخطأ والمشوه والناقص «الأيبسي» وتأثيره وتنظيره وإعطائه سلطاناً... ربما لم يكن له في الحقيقة؟ أمو انطلاق من حس بالتميز... ومطالبة الآخرين بالتميز... وعدم التسامح معهم إلا بعد الاعتراف... أي الوقوع في الضعة... إشباعاً لرغبة مقابلة في الازدلال...

لكنك مرة أخرى تفرض علينا هذا الفن «الأيبسي» كما فرض على وجه ثقافتنا في الماضي- تفعل هذا بإنكارك رفضنا له في الماضي... وقدرتنا على إبداع شيء أعلى... آخر... وأنت بهذا تنكر قدرتنا الآن على أن نخرج من المأزق... إذا كنت تنكر أننا خرجنا منه أو رغبتنا في الخروج منه في الماضي... لكننا نكتب... من إحساس بالقرابة... لتراث ما... حتى ولو لم نعرفه أو نقرأه... كان في الماضي وكان على غير الوصف الذي قدمت... مهمتنا البحث عنه... أو حتى إعادة تصوره... ليكون نحرنا تاماً وسريعاً.

لكن إلهامنا بأننا لم يكن لدينا سوى هذا... وأنه مفتاح شخصيتنا... ذلك... ربما هو نشدان للطرافة... أي للتفرد... أي للفت الحاد حتى الحصول على الصمت... ثم الكلام بصوت مفرد... لا مشاركة جماعة يتباثون...

ولقد حصلت على الصمت... وتكلمت... وكان تصفيق كبير... لكن هل صدقت؟ نحن تصفيق للذين نخافهم... وأنت تعلم الفرق بين الخوف... والحب... وتلك مسافة أحس أنها بينك وبين المستمعين الآن...

مناقشة عرض محمود أمين العالم

بطرس حلاق : لقد استفدت كثيراً من عرض صديقي محمود، لكنني لم أقتنع لسوء الخط؛ وذلك لسبب بسيط هو أن حديثنا ليس على المستوى نفسه، على سبيل المثال، أذكر النص الذي أوردته الصديق محمود، والذي يتحدث فيه الراوي عن مرور بشري ثم الوصول إلى حشد، إن السطحية ليست في السرد، وإنما في الرؤية، حيث لا نجد انفعالاً ولا تفسيراً ولا معطى خارجياً. كما أذكر حديثه عن مستوى الدلالة والرموز. وبدل التعمق أكثر في هذا الموضوع، اقترح- وبما أن لدينا فرصة ذهنية للمناظرة بين ناقدو روائيين- أن يقول الروائيان لنا رأيهما في الموضوع.

غالب هلسا : دهشت، حقيقة، من هذا النقد الذي يفترض وجود فكرة متكاملة عند القاص، لا يفعل القاص سوى البحث عن معادلات لها. كذلك جعل الأحداث

الروائية في الروايتين مجرد دلالات، إذ أعتقد أنها أثرت جداً من مجرد فكرة تلبس أحداثاً؛ ولا يمكن إعادة ذكرها كما هي في الرواية لأجل التوصل إلى دلالاتها الفعلية. بل إن تعامل محمود أمين العالم مع تلك الروايات يجعلنا نحس أنها ساذجة ودون مستوى الكتابة خاصة «يحدث في مصر الآن». ولعل ذلك يعود، إلى أن الأستاذ محمود يعامل هذه الروايات بحنان جعلها خالية من العمق. فـ«نجمه أغسطس» مثلاً ليست مجرد رحلة في قطار فسرهم محمود أمين العالم بالآلة الجديدة، وإنما هي دعوة للقارئ لأجل أن يعيش أفكاره في مكان آخر، هي رحلة الرجل المأزوم الذي يرحل من أجل إعادة التفكير.

كذلك أنت تركز على الطابع السياسي في الروايات، وتهمل الجانب الفني. وأعتقد أن الرواية ينبغي أن تكون رواية أولاً قبل أن تكون سياسية، فالسلطة السياسية هي الدراما الحقيقية في هذا المجتمع العربي.

أحمد المديني: أطرح تساؤلاً هنا هو: إلى أي حد يمكن لحدث سياسي ذي دلالة تاريخية ومتناول ضمن عمل أدبي، بالطريقة التي يتعامل بها يوسف القعيد مثلاً، أن يكون عملاً فنياً؟ أذكر أنني قرأت «يحدث في مصر الآن» القراءة الأولى، طرحت بعض التساؤلات، وأدنتها باعتبارها مجرد تغطية أدبية لحدث سياسي. لكن القراءة المتكررة لها جعلتني أسأل عن الإمكانيات التي تتوفر عليها هذه الرواية بحيث تحقق، رغم طابعها السياسي، روايتها الفنية.

ويبدو لي أن يوسف القعيد الذي لا نعرفه بهذه الرواية وحدها. أراد تقديم تحدّي مرحلة تاريخية معينة، وتوجيه خطاب مباشر في الأدب السياسي إلى مجموعة من المخاطبين (الجماهير)، لدرجة أن الحدث أو الحادثة التي يقدمها في هذا العمل الروائي تكون أقوى وأفعج من أن تظل حبيسة سرد روائي في يقرأه فقط مائة أو ألف من القراء.

سعيد علوش: الملاحظ أن جل تدخلات الأستاذ محمود أمين العالم خلال الملتقى كانت تتحكم إلى المنهج، إلى الالتحاق على المضمون، لكنني لاحظت من خلال عرضه أنه لم يجدد مرتكزات نقده الأيديولوجي للتجارب التي عرض لها، وظللنا أمام نوع من التركيز على استعراض للمفاهيم مطبوع بنوع من الانتقائية.

محمد بنيس: أثناء نقاشنا للأخ كليطو طرح أنه لا بد لكل عمل تطبيقي من أرضية نظرية واضحة. وقد وعدنا الأستاذ محمود أمين العالم أنه سيقدم لنا الأرضية النظرية، ولكنه ربما انجذب مع مصر، وتركنا بدون هذه الأرضية. على سبيل المثال، كنت أود تحديداً المفهوم «رؤية العالم» الذي بدا لي غامضاً في العرض، على فرض أنه يمكن أخذ تلك الرؤية بمفهوم لوكاتشت أو غولدمان؛ والبحث عن بعض الثنائيات المشتقة التي لا أدري إلى أي حد يمكن أن تنظم في بنية دالة أوسع، ومن ثم كيف يمكن أن تصل إلى الكشف عن العلاقة بين التاريخ والفن والدلالة في نصوص روائية متعددة زمنياً وأسلوبياً ودلالياً، هي تلك التي تناوّلها العرض.

مصطفى المسناوي: لي ملاحظة بسيطة حول عرض محمود أمين العالم، وهي أنه إذا كنا في عرض كليطو أمام تطرف في استعمال منهج شكلائي، فإننا صرنا هنا، على ما أعتقد، أمام تطرف مقابل، يهمل تماماً خصوصيات العمل الفني المدروس (الرواية)، ويركز فيه فقط على ما هو مضموني، أو بالضبط، على السياسي من هذا المضموني. وحتى حين استعمل مفهوم «رؤية العالم» فإنه قصد به «وجهة نظر» الكاتب تجاه وضع يعيشه، الشيء الذي يختلف مع تحديد «البنيوية التكوينية» له. وهي مصدر المفهوم عند غولدمان مثلاً، بأنها تعني موقفاً عاماً من العالم، أي تصوّراً معيناً للزمان والمكان والإنسان والتاريخ. الخ، يكمن خلف البنية الدالة المنتظمة لفكر فئة اجتماعية ما، وتتوحد به هذه الفئة فكرياً، بعد أن أو حين تتوحد اجتماعياً. الشيء الذي جعل العرض يركز من الروايات فقط على ما يظهر منها إعادة انتاج للواقع المصري، والذي دفع بعض المتدخلين إلى القول بأن الروايات الثلاث، لو كانت فعلاً كما وردت في العرض، لكانت هزيلة حقاً.

متدخل: أعتقد أن العرض نوع من الكتابة السياسية ولا يدخل في مجال النقد الأدبي. وثغرة الكتابة السياسية أنها تسقط على الواقع، وعلى الرواية، ما عندها. فتتحول الرواية إلى شيء شبيه بـ«صور ووشناخ» (علم النفس) التي يستطيع كل إنسان أن يفسرها حسب رغباته، وحسب ما لديه من اهتمامات وهموم. كذلك أقول: إذا كان هذا هو قصد الروائي، فمن الأفضل أن يكتب مقالاً سياسياً لا رواية.

إن الأساسي في النقد الأدبي ليس هو البحث عما تريد الرواية قوله من أفكار، أو الكشف عن أفكار ودلالات، وإنما هو البحث في بنية الرواية ذاتها، البنية الداخلية، عن الأيديولوجية الكامنة خلفها. قد تكون الرواية سياسية، ومحورها الأساسي أفكاراً سياسية تريد قولها: إلا أن مهمة الناقد عندئذ هي أن يبين أن هناك نوعاً جديداً من الرواية، هو الرواية السياسية، وبين بنية الرواية السياسية، أي ما هو ثابت كقواعد في كل الروايات التي تأخذ السياسة كموضوع أساسي، وما يجعلنا نتحدث عن تلك الروايات مثلاً نتحدث عن الرواية البوليسية أو التاريخية أو غيرها.

وعلى كل حال، فإن هذا النوع من النقد يدفعنا إلى أن نسأل الروائيين أنفسهم عما إذا كان هذا النقد صحيحاً أم خاطئاً، وعما إذا كانوا يريدون قول هذا أم لا. حينئذ لا داعي للنقد، وينبغي أن نطلب من الكاتب مباشرة أن يشرح في مقال ملحق بآخر فصل ماذا يريد قوله من الرواية، وما يرمز إليه من خلالها، وستكون الرواية، في هذه الحالة مجرد العاز.

صنع الله إبراهيم: الحقيقة أنني مصدوم بدرجة كبيرة لعرض محمود أمين العالم، بسبب أنني كنت متوقفاً لشيء آخر. ومع ذلك ففي رأيي ألا مانع على الإطلاق في أن يقول محمود أمين العالم ما قاله، وليس لي ما أناقشه فيه أو أعلق عليه. أريد فقط الإشارة إلى ذكرى معينة تتعلق بي شخصياً، وتعود إلى سنة ١٩٥٣، حين كان هوفي كلية آداب القاهرة، وكنت أنا طالباً بكلية الحقوق. لقد نشر أثناءها في جريدة «المصري» بحثاً خطيراً جداً، يتم الحديث فيه لأول مرة باللغة العربية عن الشكل والمضمون. وهو بحث أثار جدلاً وقال عنه طه حسين: «هذا كلام يوناني لا يفهم»، وأذكر أنني اتصلت به، وأنا واثق من الأصدقاء، أحدهما كاتب موجود في لندن حالياً، وطلبنا منه أن يشرح لنا ما كتبه لأننا لم نفهم، وأخذ يشرح لنا منهج المقالة وأفكارها الأساسية. وأعتقد أن مشكلة روايتي كانت بالأساس هي هذه المشكلة بالذات، مشكلة العلاقة بين الشكل والمضمون.

محمود أمين العالم: أشكر الجميع على هذه الملاحظات. ودون أن أدافع عن نفسي أقول إنني، مع بعض الزملاء، استغرب من بعضها. لا ملاحظات الأستاذ غالب هلسا فقط (الذي تكلم متقدماً رواية القعيد قائلاً إنه لم يقرأها، مع ذلك، قائلاً إنها تحت مستوى الرواية، لمجرد أن لها دلالة سياسية)، بل وملاحظات أخرى أيضاً. إنني أسمع، من خلال الدلالات والعلاقات الموجودة في الرواية، ومن خلال سياقها داخل النص، إلى استخراج دلالاتها، من داخلها ودون الوقوف عند مجرد الدلالة المنبثقة من المعنى السياسي. وقد اكتشفت في بعض التحليلات، ضمن الشكل نفسه والأسلوب السرد نفسه، الدلالة التي يمكن أن استخلصها في أكثر من موضع. إن الأسلوب السرد المسطح في عمل صنع الله إبراهيم له معنى معين ودلالة معينة، وليس مثلاً قال د. بطرس، مع احترامي لوجهة نظره: تعبيراً عن العالم الذي شياؤه الآلة. إنه ينبع، بالعكس، من هذا الإنسان المصاب داخلياً، وبالتالي أفسر ذلك من خلال حركة السرد وحركة البنية الروائية، من أجل خلق عالم يتضمن داخله زمانها الخاص. من خلال هذه الحركة الأسلوبية والتكوينية لشكل الرواية نستخلص الدلالة كما تفصلها من الخارج. ففسر الرواية من خارج سياقها الداخلي، ومن خلال حركتها الشكلية أيضاً.

والحقيقة أنه رغم احترامي للكثير من المناهج الحديثة، فانا لا أقيد نفسي بها. ومنهجي هو أنني أبداً بالاحساس العام بالرواية، من خلال البحث عن التركيبة الداخلية لها، وعن عناصرها الداخلية، وعن أسلوب تحقيقها هي نفسها، من حيث بنيتها الداخلية، وما تتضمنه هذه البنية من دلالة في ذاتها. ومن خلال الدلالة العامة التي استخلصها من رموز الرواية أقوم بتأكيداتها وتدعيمها أو نفيها. لذلك استغرب من

قال إن هذا مجرد نقد أيديولوجي؛ إنني لم أبحث عن مجرد دلالات، ولم أفرض دلالات من الخارج، وإنما استخلصتها من التشكيل الداخلي للرواية، ومن بنيتها الداخلية وأسلوب تحققها.

لعلني وقفت مثلاً، عند بعض الكلمات المفردة لأبحث في دلالتها التي صدعت في أكثر من مجال، مثل كلمة «حنان» التي بدت لي ذات دلالة رمزية تشع في أكثر من مستوى من مستويات الرواية، بل وخارج حدود المستوى المباشر الذي عبّرت عنه الكلمة: وجدتُها عند مايكل أنجلو، وفي العمل في السد العالي. وهي تبقى كلمة تستمد دلالتها من بنية الرواية نفسها لا من الخارج.

وإذا كانت هناك حرية للفنان في إبداع فنه، فإنني أرى أيضاً أن للناقد حرية في أن يمارس نقداً. وفي حريتي لا أتقيد بالمدارس التي ذكرت في التدخلات، مع احترامي لها وأستشهاداتي بها.. وإن كان ذلك لا ينفي أنني انطلق من نظرية محددة، لعلني أحس بها من خلال التطبيق أكثر. وأعتقد أنها ليست فرضاً أيديولوجياً من الخارج على العمل. كما أنها ليست في ذات الوقت علماً، لأن النقد الأدبي لا يمكن، في رأيي، أن يكون علماً، بالامكان أن نقيم علماً للأدب، ندرس فيه خصائص النص الأدبي دراسة علمية، وعلماً للنقد الأدبي، ندرس فيه التطبيقات النقدية دراسة علمية، إلا أن ممارسة النقد الأدبي لا تستطع، مع ذلك، أن تصبح علماً، لأنها تظل، ضرورة، ذات طابع أيديولوجي، فنحن حين نبدأ في التطبيق لن نقف عند حدود الأدبية، بل. ستجاوزها إلى التقسيم الذي يتضمن موقفاً أيديولوجياً، لا يكون مفروضاً منذ البدء، ولكن يتم استخلاصه من ذلك التطبيق.

أتمنى أن أكون قد أجبت على معظم الملاحظات. التي أشكركم عليها، رعم الخلاف الواضح بيننا فيها.

مناقشة عرض محمد براءة

صنع الله إبراهيم : قال الأستاذ براءة إن في «نجمة أغسطس» صهراً لروايات متباينة تركيباً ودلالة وتاريخاً، وأراد أن يصل إلى ذلك في اختيار نسق أسلوبي معين. ويتساءل ويقول بأنها ليست تسجيلية ولا واقعية ولا واقعية رمزية ولا موضوعية. ولا مقتبسة من الرواية الجديدة. . إنما هناك كما فهمت مزج بين هذه التقنيات.

محمد براءة : هناك اختيار قصدي في أفق البحث عن شكل متميز.

صنع الله إبراهيم : أنا لست معترضاً. أنا أريد أن أوضح ما كنت أريد الوصول إليه. في الحقيقة هو موضوع تحقيق أقصى وحدة بين الشكل والمضمون للوصول إلى الهدف الرئيسي. وفي إطار هذا الهدف من حقي ومن حق أي روائي أن يستخدم أساليب مختلفة ويلجأ إلى مدارس مختلفة.

عندما بدأت كتابة الرواية. . كانت هناك مادة موجودة أمامي. . هذه المادة مؤلفة من عدة أشكال. وقائع معينة في رحلة أحداث معينة. وكتاب كان موجوداً معي بالصدفة فيه رد على أمور كانت تشغلني. . وكان السد نفسه، وهي النقطة التي لم يتناولها أحد هذا اليوم، مبنياً بطريقة هي نفسها التي بنيت بها الرواية. . السد مكون من ثلاثة أجزاء ومواد متعددة: الصخور، الرمال. . نوع خشن ونوع خفيف. . وفي لحظة معينة عندما يكتمل السد تجمع هذه المواد بشكل عفوي بدون نظام. ولكن هذا كان يبقى عبارة عن طبقات (سد ترابي) طبقة من الرمل. . وأخرى للصخور الصغيرة. وطبقة أخرى وهكذا وهذا الركام المتبعثر يتوحد فجأة ويكون جزءاً في منتهى التماسك. ووجدت أن هذه هي مادي. وتأثرت بهذه العملية إلى حد كبير ووجدت الشكل الذي كنت أرغب في خلقه. وطبعاً كانت عندي رغبة في خلق شكل متميز، ليس انطلاقاً من التعارض ولكن عن إيمان بتحقيق الوحدة بين المادة والشكل، وكان لا بد أن يكون هناك تقسيم معين: قسم أول وثاني وثالث. . وفقاً للبناء الهندسي

للسد وكل قسم يمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام: لأن كل العمليات الهندسية والعمارية بالصدفة تنقسم إلى أربعة أقسام: كان هناك أربع وسائل للمواصلات وأربع آلات رئيسية مستخدمة. وأربع عمليات هندسية تستخدم. . . هناك أربع عمليات في السد. يبدأون بالحفر الأول. العملية الثانية تفجير بالديناميت. العملية الثالثة نقل نتاج هذا الحفر والعملية الرابعة هي عملية مزج كل هذه المكونات مع بعضها. كان هذا هو العمود الفقري للرواية.

أحمد المديني : إن الحديث عن التجربة التي يقدمها صنع الله إبراهيم، وهذا النوع من النقاش المفتوح حول تجربة إنتاج معين، يبدو لي أنه يجهض كثيراً من الأشياء فيما يبدو أن المشكل المطروح بخصوص التجارب الروائية العربية عموماً، خاضع لنوع من النقاش المبسر. وفي رأيي أن المسألة يمكن أن تطرح- وهذا مجرد اقتراح اجازف بتقديره. على النحو التالي:

ينبغي أن نتحدث عن تاريخ الصدام، عن صيرورة الصدام، وأفق الصدام. . ثم المنهج، ثم عقدة الغرب. بتحليل أوسع. تاريخ الصدام. الجنس الروائي هو خاضع في بدء التحليل لتاريخ الصدام مع الغرب منذ الدخول فيها يسمى اصطلاحاً بالأزمة الحديثة. صيرورة هذا الصدام: أي الغرب معنا نحن. نتصور أن صيرورة الصدام تجلت في امكانية إيقاظ وعي كامن. (وإنما اليوم نستخدم أدوات الغرب الذي ندينه بشكل أو بآخر وتبناه بأشكال مختلفة نتيجة قصورنا. هناك امكانية عربية في التعبير، وبدلاً من أن يلجأ الأستاذ بطرس الحلاق لإقامة نوع من المقابلة بين «التحول» بوتور و«نجمة أغسطس» التي يقول عنها صنع الله إبراهيم إنه لم يقرأها أبداً. أصلاً نفترض أن هذه العقدة تأصلت فينا. أصبحنا لا نستطيع أن نبذل دون الغرب. في كلمة قلتها من قبل بالنسبة للأدب المغربي: إن عطسة من الطاهر بنجلون أو محمد خير الدين تثير الدهشة لأن الطاهر بنجلون يكتب في «لوموند» وينشر في «ماسبيرو». ولكن مبارك ربيع الذي ينشر في دار الكتاب المغربية لا يمكن أن يثير الدهشة. أخلص إلى القول: أن هناك عقدة ينبغي أن نتجاوزها. صحيح هناك صيرورة وصراع تاريخيان أنجبا أفكاراً وقضايا، لكن هناك هوية تأسست، وينبغي أن تتأسس. الغرب أن هناك حالياً اندهاشاً من أدب امريكا اللاتينية. الغرب يكتشف ادب امريكا اللاتينية، ونحن نكتشف أدب امريكا اللاتينية من خلال الغرب ولكننا لا نجرؤ على اكتشاف أنفسنا.

بطرس الحلاق : أنا متفق مع الأخ أحمد المديني في موقفه من عقدة الغرب. ولكن لا أظن مطلقاً أنني قلت في دراستي ان صنع الله قد نقل عن (بوتور)، قلت ان صنع الله ابراهيم متأثر جداً بتصميم الرواية الجديدة لدى بوتور. وهناك شبه إلى حد ما بين سياق الحدث في «التحول» عند بوتور و«نجمة أغسطس».

وبالنسبة لعلاقتنا مع الغرب، لا أظن كذلك اني قلت ان هذا آت من الاقتباس بشكل بدائي وما حاولت ان أراه هو أنه من خلال تداخل التركيب يبدو الاقتباس، الاقتباس ليس مرفوضاً لأنه اقتباس الاقتباس مرفوض لأنه أدى إلى فشل نسبي في الرواية. وهذا الفشل النسبي في تركيب البنية الروائية وإحكام هذه البنية التي أريد لها ان تكون محكمة. وأريد لها ان تلتحلل وان تفجر من الداخل. وهذا ما وصل إليه محمد براءة، طبعاً ان البنية مقصودة، وان هذه الكتابة الانفعالية كذلك مقصودة. وهذا القصد في الكتابة الانفعالية كما أرى هو تفجير هذه الدائرة. وهذا شيء مهم جداً. ولكن الاقتباس آت من الفشل في التفجير أو في التركيب وليس في الاقتباس في حد ذاته.

محمد أمين العالم: قال الأخ براءة في تحليل لرواية «ثرثرة فوق النيل» ان هذه الرواية تعبر عن انعدام الطبقة المتواجدة داخل الرواية. ومن ناحية أخرى وفي حديثه عن البنية الأساسية في الرواية، يعتبر ان العوامة رمز للانطلاق والإباحية. في تقديري أن في الرواية حدثاً بالغ الأهمية وهو قتل إنسان بسيارة، هذه الحادثة هي محور القصة. الا تغير من دلالة العوامة؟ هذا مجرد انطلاق. وبالنسبة لا تغير أيضاً من التعبير

الأخير، التعبير العام للرواية؟ فتقديري أن العوامة تعبر عن الانعزالية عن المجتمع وبالتالي السلبية تجاه المجتمع. ان السلبية ليست سلبية في الحقيقة. ولكنها شيء مضاد في المجتمع.

محمد بنيس : كان عندي انطباع وأنا اتابع هذا النص ان الأخ برادة تعامل تعاملات خاصاً مع البنيوية التكوينية بمعنى أنه في تحليله للرواية الثانية والثالثة ربما شعرت بحرية أكثر في التعامل مع مفاهيم غولدمان التي رأيتها واضحة أكثر في الرواية الأولى. بمعنى أنني لاحظت ان هناك بدءاً بالبنية الدالة أي الرؤيا للعالم بالنسبة لـ «ثرثرة فوق النيل» ثم الانتقال للبنيات الجزئية التي تكون أصل هذه الرؤيا للعالم أي ان هذا هو المنطلق الأساسي. ولكن في قراءة الرواية الثانية رأيت العملية معكوسة أي انه انتقل من البنيات الدالة الجزئية لرصد الرؤية للعالم في النهاية. ثم في الرواية الثالثة وجدته يتحدث عن مصطلح عناصر مكونة ثم مصطلح البنية التجريبية. شخصياً ليست لي علاقة كبيرة بالرواية. كهواً فقط، أطرح أسئلة: أظن ان هذه تنويعات إجرائية. إذا كانت كذلك فلنأني حد كانت الروايات دافعاً لوجود هذه التنويعات الاجرائية؟

ادريس الناقوري: الاتفاق حول المبادئ العامة لا يمنع من مناقشة بعض الخصوصيات. أريد أن أعود إلى العرض، فمن المعلوم ان الرؤية للعالم كما حددها غولدمان محدودة. أريد أن أتساءل أولاً: ما هي طبيعة الرؤية للعالم من خلال الروايات الثلاث؟ ثم هل من الممكن ان يعبر كاتب واحد ومن خلال رواية واحدة عن رؤية للعالم تعكس الى حد ما موقف او ايدولوجية الطبقة التي ينتمي اليها الكاتب؟ اذا امكن مثلاً ان نعتبر نجيب محفوظ من خلال اعماله الروائية الكاملة يبلور هذه الرؤية للعالم باعتباره مثلاً للبورجوازية الصغيرة في مصر، اعتقد ان هناك صعوبة في تطبيق هذا المنهج على أعمال روائية واحدة. ولكتاب لم تكتمل بعد رؤيتهم للعالم، وبالتالي صعوبة تمثيل طبقة ما.

الميلودي شغوم: أريد ان أصوغ انطباعي في الشكل التالي: أنا لا اعتبر ان الشكل يأتي ليعوض شكلاً آخر، ولا يعبر عن مضمون جديد. لأن الشكل والمضمون معا ثمرة الوعي العام الذي يتمتع به الكاتب اي أن الوعي فيه جانبان: جانب جمالي وجانب ايدولوجي، وهذان الجانبان هما دائماً في علاقة جدلية، فما هي محددات هذه العلاقة الجدلية؟ أعتقد أن المنهج الذي اتبعه غولدمان يقترح وسيلة اختراق لهذه المسألة. باعتبار ان الشكل ما هو إلا الوجه الآخر البارز للوعي. وما لاحظته هو ان النتائج التي وصل إليها الأستاذ برادة لم توضح هذه الرؤية، رؤية للعالم، ولم ترتفع إلى مستوى بلورة هذا الوعي من خلال المحاور الجزئية التي تطرق إليها وعالج من خلالها مسألة الرؤية للعالم. فالمرء ان غولدمان، عندما يحاول ان يبحث عن رؤية للعالم فهو يصل إلى رؤية متكاملة وهي الرؤية التي تتحكم في الأعمال بشكل واضح. لكن هذا العرض لم يكن مقنعاً، لأنك نسيت أن تكون في الزمن المحيط بالرؤيا للعالم.

محمد برادة: بالإضافة لمنهج غولدمان حاولت ان استعمل مصطلحات واجتهادات وأنا واع بها وتشكل ثغرة يجب التثبت منها من خلال نماذج أخرى. لذلك في ملاحظة الأخ شغوم ليس هناك صياغة نهائية لهذه الرؤيات. أولاً: لأن النماذج ليست لكاتب واحد. ولقد قلتُ في بداية العرض، إنه يمكن ان يكون ذلك ممكناً ومعتقلاً إذا درست أعمال نجيب محفوظ لأن له استمرارية. أو حاتمينة وآخرين لهم إنتاج يتيح لي ان استخرج هذه الرؤية؛ ومن ثم قلتُ بأن هذه الرؤية هي رؤية لتلقي بأيدولوجيات متواجدة في المجتمع الذي نحيلنا اليه الرؤية. ولم اكمل الخطوات التي اتبعها غولدمان لأنه يحوض هذه الدلالة للعالم. أولاً داخل نطاق في أدبي، ثم داخل ايدولوجيات الطبقات، ثم داخل الطبقات وداخل التاريخ والسلسلة لا يمكن أن تقف. وقلت في البداية ايضاً ان هذا جزء من مشروع كتاب حول الرواية العربية.

بالنسبة للملاحظات الأستاذ محمود أمين العالم، عن كون النهاية التي تنتهي بها ثرثرة فوق النيل نهاية سلبية ولكن اذا نظرنا إليها من منظور جدلي فهي بداية إيجابية! اعتقد

ان هذا التأويل يجرنا من ملزمات النص، والعكس صحيح؛ يمكن ان نقول هذه التفاضلية قد تكون سلبية لأنني حاولت ان اتقيد بما يوحي به النص اساساً على اعتبار ان هناك مجتمعاً في الرواية له إحالة على مجتمع في الواقع أو مرجع. ومن ثم أننا أسجل فقط ما لاحظته في هذه الناحية ولم أحاول ان اربطه بدراسة الحقل السياسي الايدولوجي في مصر... الخ.

عن ملاحظة الأخ بنيس بأن هناك نوعاً من حرية في التصرف. فعلاً أنا لم اتقيد بحرفية الأشياء، هناك الاطار ولكن النص يفرض أحياناً نوعاً من الفهم أو من التعامل، هناك الفرضية النظرية التي انطلقت منها وهي، أن تجديدات الكتابة الروائية من حيث الشكل تشكل في الآن نفسه تجديدات للمضمون إذا يجب البدء بالكشف عن هذه المعمارية البنائية وعن الكتابة كجزء أساسي. بالنسبة لملاحظة الأخ الناقوري، أعتقد أن الكاتب إذا كان له إنتاج كثير يمكن ان يعبر عن رؤية خاصة للعالم. ولكن اذا كان كاتب واحد له وزن وإمكانية فيمكن ان يستوعب رؤية للعالم الخاصة بطبقته، غير ان هذا لا يمنع ان هذه الطبقة يمكن ان تعبر عنها رؤيات أخرى معارضة أو مناقضة؛ والرؤية هي مجموع السلوك والمقاييس والقيم التي تميز أو تناقض بين طبقة وطبقة أو بين فئة وأخرى. وأنا لم أقل انها نفس الرؤية؛ بل قلت بأن هذه النماذج الثلاثة هي متغيرة. مثلاً إذا وضعنا «الزمن الموحش» في الوسط فهي متميزة. (بالمعنى التفضيلي) ولكن تختلف تماماً لأنها تحاول ان تكسر البنية الروائية التقليدية، ان تخرج الواقعية البانورامية دون ان تقدم بناء روائياً بديلاً؛ في حين أن نجيب محفوظ داخل البناء الروائي الذي اتبعه يحاول ان يطوره وان يضيف اليه عناصر. بينما صنع الله يحاول ان يبحث عن شكل متميز بطبيعة الحال هناك عناصر جزئية في روايته الأولى «تلك الرائحة» ولكن هنا يوجد بحث واضح وتوجد امكانية لتتظير هذا الشكل عند صنع الله، أي أن هناك الحرص على الموضوعية والذي سماه هو الوحدة بين الشكل والمضمون. وأنا أرى أن هناك هذا التفرد ولكنه لم يحققه. وهناك عنصر موضوعي هو ذاتية الكاتب التي تجلت من خلال اهتمامه بالكتابة ومن خلال همومه الشخصية ومن خلال أشياء موضوعية تعوقه عن الالتحام الكلي حتى بينه وبين الذات الخارجية المتمثلة في فئات العمال. أنا لَمْ أقل إن هناك رؤية واحدة... اخذت هذه النماذج واعتبرها كنماذج ثلاثة تشكل اختلافاً بالنسبة لإنتاج ما قبل الواقعية البانورامية او الواقعية بصفة عامة لأن في داخل هذه الواقعية يوجد اجتهاد في الشكل وتغير في المضمون ولكن لم اقل انها تتلقي في الرؤية مطلقاً.

عن ملاحظة الأخ شغوم: بالنسبة للزمن الموحش تحليلي لما يتميز عن التحليلين السابقين لأنه يتضمن نقداً مدققاً. هو أن «الزمن الموحش» بطبيعة تكوينها وتركيبها الذي هو تركيب ينزع الى تجاوز وتكسير الواقعية، بدلاً من أن يصوغ إشكالية داخل الرواية: قوة اجتماعية تواجه أشياء محددة في الفضاء وفي الزمن، وهذه الأشياء قد تكون لها امتدادات خارج الزمن والفضاء، بدلاً من ذلك وقع في شكل تجريدي، بما جعل محور روايته مشكلة وليس إشكالية. مشكلة يمكن ان توجد في أي زمان وفي أي مكان وفي نفس الآن يصبح النص قابلاً لأن تُدرج فيه كل المشاكل. عندما تقرأ نص حيدر نجد كل القضايا التي شكلت هموماً للحقل الثقافي والاهتمامات الايدولوجية بعد الهزيمة اي اعادة النظر في السياسة والثورة كلها موجودة واحياناً بشكل مقحم بحيث لا تصبح اشكالية لأنها مشخصة في بنية معينة بقوة بل تصبح مشكلة، والواقع أن تحليلها نقدي. لأن بناءها الروائي لم ينجح في أن يقبض على إشكالية تتيح لنا أن نستخرج من الرواية رؤية واضحة للعالم. وإذا ما كان قصد الكاتب هو التعبير عن فوضى الأشياء وانهار القيم، فلعلنا نقول، عندئذ، بأن هذا الشكل في علاقه مع المضمون، قد استطاع أن ينقل إلينا رؤية التداخل، والتشابك، والتناثر والتفرق.

مناقشة عرض الطاهر بنجلون

عبد الكبير الخطيبي : لي بعض الملاحظات حول عرض الأخ الطاهر، وأولاًها ملاحظة عامة تدور حول: من أي مكان أو زاوية نظرية نتحدث؟ والثانية ملاحظة حول مسألة

ألمنا أن يحقق الكاتب العربي ذلك في المستقبل.

أحد فكري : الحقيقة أن الأخ بنجلون ترك السؤال مطروحاً وهو: لمن يكتب الكاتب بالنسبة للدول المتخلفة؟ نعرف أن الدول المتخلفة تعاني من نسبة عالية من الأمية، لكن يبقى ضرورياً، مع ذلك، البحث عن كيفية للتواصل بين هذه الفئة القليلة «جداً» من المثقفين المتواجدة في تلك الدول، وبين القاعدة العريضة «جداً» من الذين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة.

ثم إن الأخ بنجلون أشار إلى قضية الالتزام عند الكاتب، لكن: هل يرى أن بإمكان الكاتب أن يميز بين الالتزام وبين الانتماء؟ هل معنى الالتزام أن نلتزم من فوق، دون التعمق في قضايا المواطنين؟ أن نلتزم كتابة وقولاً فقط؟ ربما كان الالتزام بمفهومه الصحيح، لا يفصل عن الانتباه، بمعنى معايشة المواطنين والبحث عن هومهم قولاً وفعلًا.

بطرس حلاق : أخشى أن يكون الموقف (مثلما نحلى من خلال بعض التدخلات) موقفاً أخلاقياً أكثر مما هو موقف إنساني، وأن نلتقي بهذا الموقف مع فكرة الرسالة التي حذدها شوقي: «كاد المعلم أن يكون رسولاً»؛ فنطلب من من الرواية أن تكون رسالة ومن المؤلف أن يكون رسولاً.

شخصياً أميل إلى الإنتماء، ليس لأنه لازم كالالتزام؛ بمعنى لا أقول يجب أن أفعل كذا أو أن أحبي الجماهير، أو أن أعبر عن الجماهير وأن... لأن الجماهير في الحقيقة، وبالأخص المسحوقة، لا تسمع صوتي، لا تقرأ. إنني أميل إلى قلب الموضوع كلياً، والانطلاق من الشخص، حين يحس ويشعر بأشياء تلتقي مع جماعة، حينذاك يصبح رسولاً، دون أن يكون ذلك في قصده.

عمد برادة : الطاهر بنجلون لا ينكر كل هذه الأشياء التي قبلت، ولكنه يطرح قضية أساسية هي أن الكتابة بطبيعتها، بخصوصيتها، تستلزم أن يكون الكاتب كاتباً، بمعنى له قدرات معينة، له صميمية في هذه الكتابة، ألا يكون مكرراً لدور السياسي أو الإيديولوجي أو المفكر.

مبارك ربيع : الأخ الطاهر من بين الذين يرفضون العيش منفين في لغة أجنبية، وهو يحاول جاهداً استعادة هويته. هذه ظاهرة إيجابية جداً، خاصة عندما تلتقي في وعي المثقف مع احتضان قضايا أساسية. لكن، من الناحية الشكلية، هل من الضروري أن يصلنا صوت الطاهر في هذا العرض من خلال أصوات أخرى، فيلقي السؤال ويكون الجواب مرة لماركوز ومرة لفوتيتيس؟ بعيداً عن احتضان القضايا المحلية والوطنية أو حتى قضايا العالم الثالث؟

يقول الأخ الطاهر أيضاً: «إن الكاتب يصبح بدون علم منه بمثابة كذا وكذا...»، وهنا اعترف أنني أجده مفارقة بالفعل، إذ يعطي اللاشعور أو اللاوعي أكثر من اللازم. وإني أتساءل: من منا يكتب دون علم منه؟ إن الكاتب يتخذ موقفاً بوعي منه وشعور، وإلا كان الكاتب عصائياً في مستشفى للمجانين.

عمود أمين العالم : إن ماركوز بشكل نوعاً من الاتجاه الهيغلي في الانتقال من المجرّد المطلق إلى الذاتية المطلقة. تلك الثنائية الاستيعادية التي تنفي الجدلية تماماً كأساس للتفكير، وتحاول نفس ما فيها يتمحورها حول الإنسان كقرد أو كذات، الإنسان الفردي البحث.

إن ماركس في كل كتاباته لا يتكلم عن الإنسان كإنسان، بل عن الناس الأفراد الأشخاص، لا رفضاً للتجريد الإنساني، وإنما لأنه لا يوجد إنسان كإنسان مجرد، ولكن كبشر وكأفراد. كذلك يأخذ إنجلز، في نقده الاجتماعي ونقده لكثير من الروايات، يأخذ على بعض الكتاب استعمالهم لأنماط اجتماعية لا تبرز الشخص الذاتي الإنساني المرتبط بواقع حي، وفي القسّمات الحية الذاتية الشخصية الواضحة غير رافض للعلاقة الجدلية الحقيقية بين الذاتية والموضوعية.

الذاتية؟ فهذه المسألة الأساسية في العالم العربي لكل مشروع تاريخي للتغير في جميع المستويات، نسينا أنها قديمة جداً وذات أرضية فلسفية ميتافيزيقية عميقة، تاريخياً وفلسفياً. لهذا طرح السؤال: من أي زاوية نتحدث الآن عن الذاتية، والذاتية العربية مثلاً، أو المثقف في العالم الثالث؟

في أواخر القرون الوسطى (التي كانت قرون ازدهار للعالم العربي) كان المفكرون والمثقفون في صراع بين العقلانية وبين علم الكلام والتصوف؛ وهنا قام الغزالي بدوره الخطير جداً، والعظيم جداً في الآن نفسه حيث استعمل التصوف ضد العقلانية، وعلم الكلام ضد التصوف (وهذا معنى القراءة لما نسميه بالانحطاط في العالم العربي). بعد ذلك صارت مسألة المثقفين هي الخروج من مسألة الغزالي. ونحن اليوم، في هذه الأرضية، لا نخرج من الصراع الذي حدده الغزالي بعقيدته (وإن كان عدواً من الناحية الفكرية).

في الوقت نفسه، في الغرب، خاصة فرنسا، حصل تطوّر معاكس؛ وذلك لأن ديكرت قام بالمسألة نفسها (مسألة الذاتية والعلاقة بين الذاتية والعلم، بين الذاتية والدين، الذاتية والهوية... الخ). باستعمال «علم اللاهوت». ولهذا استطاع الأوروبي آنذاك أن يتقدم في تاريخ العلم والبحث العلمي، وكان هذا الخروج من الأرضية اللاهوتية خروجاً أساسياً لتطوّر العلم والعقلانية.

لهذا فإن مسألة الذاتية الآن تتم من خلال القول بالرجوع إلى أصالة قوية، نسميها أصالة عمياء لأنها تدفع دائماً إلى ما نسميه الأدب الرمزي الذي يظل مشروع تاريخ المجتمعات العربية منذ القديم، رغم التغير الذي حصل على هذه المجتمعات. وهذا الرجوع إلى «الأصالة العمياء» يطرح، في رأيي، تجاوز ميدانها، عن طريق عقلانية جديدة. فما هي المسألة المطروحة الآن على الأدباء والمثقفين في هذا الميدان، ميدان الصراع مع الغزالي فلسفياً، ومع نوع من الأدب لم يشهد قضيته الأدبية والفلسفية، من ناحية النقد خاصة؟

لقد حصل تطوّر مهم في الفكر منذ القرن التاسع عشر على الصعيد الفلسفي، والأدبي، والروائي... الخ. ومع هذا التطوّر جرى تطوّر مهم للعلوم الإنسانية، مثل الثورة الفكرية التي حصلت، ضمن ميدان علم النفس، في تحديد مفهوم «النفس»؛ والتي تتعلق بها مفهوم الكتابة، لأن الكتابة، في رأيي، هي تحرك في الجسد، سواء أكان واعياً أم غير واع، لأن هناك جدلية أساسية بين الوعي واللاوعي.

لذلك إذا أردنا تركيز النقد الأدبي على نواحي جديدة، فلا بد لنا من الدخول في حوار جدي مع الغرب، فنأخذ منه الأشياء والعلوم المتقدمة (بل الغرب وغيره من المجتمعات الأخرى). وفي رأيي أن هناك علوماً ومناهج ومفاهيم أساسية، خاصة في الفلسفة الآن والتحليل النفسي والاجتماعيات. ومن ثم يمكن تحديد الذاتية العربية على أسس أخرى. كمسألة مطروحة على جميع المثقفين الآن.

محمد برادة : لقد فهمت من كلام الخطيب أنه ينطلق من مصطلح أساسي استعمله الطاهر بأخذه من ماركوز، هو الذاتية، ليطرح مسألة النظرية، وهي أننا عندما نستعمل مصطلحاً أو نتبنى وجهة نظر ما فلا بد أن تكون مندرجة في منظومة نظرية وفي موقف استراتيجي إذا صح التعبير.

خاتمة بنونة : بما أن للطاهر بنجلون موقفاً في جريدة فرنسية لها قيمتها على الساحة العالمية، فقد كان أولى به أن يفضي بهوم الإنسان العربي المضطهد فكرياً وسياسياً وثقافياً، بدل الحديث عن إنسان العالم الثالث عموماً الذي يجد أصواتاً عديدة تعلن عنه، خلافاً للحصار الأقصى الذي تعاني نحن منه. هذا من جهة. ثم إن فهمت أنه يضع الكتابة في حالة أكبر مما يجب، حيث يعتبر أن التزام الكاتب بأن يكون صوت وعين وعقل وحركة الإنسان المسحوق في العالم الثالث، والعالم العربي من ضمنه، أمر يكفي بحده ذاته. لكنني شخصياً أرى أن عملية الكتابة تستمد موضوعها ومادتها لا من مجرد الالتزام المعنوي، بل من ممارسة النضال حقيقة، ومستوى وعي الكاتب يفرض عليه أن يكون في المقدمة، أي أن يمارس التغير أولاً والكتابة ثانياً.

نستطيع الاتفاق نظرياً، وعلى مستوى الفعل، أن لا أحد منا يمارس ذلك، ولكن

عندما قلت إن الكاتب تعطي له وظيفة بدون علم منه، فقد قصدت أناساً يجعلون من الكاتب خرافة، خاصة في عالم يحتاج إلى أشياء عديدة، فيطلبون من الكاتب أن يلعب أدواراً متعددة لا علم له بها، ولا استعداد له لأن يواجهها، إلى أن يصير مشتتاً ومبعثراً في المجتمع. إنه يطلب منه أن يصير في ذات الوقت كاتباً ومحامياً وطبيباً ومتاضلاً يدخل السجن.. الخ

وعن ملاحظة الأستاذ العالم بخصوص ماركوز، هناك نقاش كبير، لكن كتابه الأخير متعارض مع ما كتبه حتى الآن في الفلسفة، لأنه يتعرض إلى علم الجمال، وفيه أشياء نتمناها الآن.

مناقشة عرض بطرس الحلاق

عبد الحكيم قاسم: فهمت من كلامك أن مجموعة السياسيين والمثقفين الذين وضعوا أسس الاتجاه العقلاني في مصر فرضوا اتجاه التعقلن على الجماهير. فهل كان الاتجاه العقلاني معادياً لمصلحة الجماهير؟

محمود أمين العالم: أعتقد أن وراء كشف د. بطرس لما وراء الأدب والنقد من إيديولوجيا موقفاً إيديولوجياً، يرى أن كل ما يتم من عقلنة في العالم العربي ومن تطوير لاتجاه معين في الغرب ليس إلا مجرد استيراد أو مجرد فرض من الخارج. وفي رأيي أننا لن نستطيع أن نقول إن عصر النهضة كان مجرد جسر انتقل منه الغرب إلى الداخل، وكما لو أن زعماء هذا العصر كانوا مجرد «عملاء حضاريين» على حد تعبير انور عبد الملك. وذلك لأن هذه النظرة أحادية الجانب تنكر الميكانيكيزم الداخلي لحركة المجتمع وحركة الابداع الأدبي في ذلك الوقت. لا شك أن عصر النهضة كان لقاء بين الميكانيكيزم الداخلي في المجتمع والميكانيكيزم المفروض من أوروبا، والذي فرض التشكيل والتبعية لكل الهياكل السياسية والثقافية والاقتصادية في المجتمع العربي، حين تمت الغلبة له، وأخضع معه الفئات الصاعدة، البورجوازية، التي نعتت من كبار ملاك الأراضي، وحاولت أن تشكل مصالحها مع هذا الوافد الجديد وأن تتخذ لنفسها هامشاً. أذكر هذه المناسبة الشعر الذي رفعه حزب الأمة، المعبر عن أعيان البلاد، ساعياً إلى تحقيق «سلطة الوسط»، بين السلطة الفعلية (سلطة الغرب) والسلطة الشرعية (الخديوي)، هذه السلطة التي تستعين بالاثنتين وتتعاون معهما. ففي تقديري، إذن، أن الظاهرة التي ظهرت كانت لها مؤثراتها الخارجية دون شك، مع ذلك فقد وجدت إمكانيات أو أسس داخلية سمحت للمتأثر بأن يتأثر بهذا الاثر. فهناك فعلاً في الديناميزم الاجتماعي في ذلك الوقت، وفي كل الميكانيكيزمات الداخلية، ما يتيح أيضاً هذا التلامح.

في هذا الاطار نشأت العقلنة. لقد بدأت يتابعها الأولى من خلال الصراع ضد السيطرة التركية، لكن الوافد الرأسمالي الأميركي في أواخر القرن التاسع عشر جاء ليحقق السيطرة الكاملة وليجعل هذه العقلنة متبوعة وتابعة للعقلنة الخارجية. بعبارة أخرى، كانت هناك، نتيجة لداخل موضوعي اجتماعي، عقلنة تحاول أن تجعل لنفسها هامشاً عقلانياً يحقق لها مصالحها في اطار العقلنة الاستعمارية المفروضة. وان «زينب» ابنة ونبة هذا الواقع، وليس حنين هيكلم مجرد خادم في الحملة الوافدة من الغرب، ولكنه أيضاً ابن أرض، ابن واقع وابن مصلحة ومرتبطة بحزب الأمة، ومجموعة حزب الأمة، وبواقع اجتماعي معين وفئات اجتماعية معينة. لعل بطل زينب يشابة البطل الرومانطيقي الأوروبي، إلا أنه يعبر أيضاً عن بروز الفردية المصرية في ذلك الوقت، تلك الفردية التي تسعى لأن يكون لها وجود بين السلطة الفعلية والسلطة الشرعية.

والغريب أن هذه الفئة في حزب الأمة (خاصة في بدايتها في حزب الأحرار الدستوريين) كانت تمثل الرجعية آنذاك (كبار ملاك الأراضي المرتبطين بالسراي وبالانجليز)، ومع ذلك فقد كانت أكبر داع للديموقراطية (طه حسن، الشيخ علي عبد الرازق، لطفي السيد). وهذا التناقض الغريب يعبر أيضاً عن هذه الظاهرة، عن هذه الطبقة المرتبطة مع الانجليز والسراي، والساعية، في الوقت نفسه إلى برجزة

محمود أمين العالم: لكنه لا يلتزم به، ومدرسته تغلب الوعي الذاتي على الجانب الموضوعي. الأمر الذي يقلنا إلى النقطة الأخرى، المتعلقة بالالتزام. إن المقصود بالالتزام في الأدب ليس هو أن يكون الأدب نفسه ملتزماً، وهناك كثير من كبار المبدعين غير الملتزمين والذين نجد في كتاباتهم (الأدبية) التزاماً عظيماً، وكتابة تزخر بصدق وبرؤية إنسانية واجتماعية بالغة العمق. لا شك أن على كل فن أن يكون ذاتياً، ولكن من حيث أنه ذاتي (ذاتي إنساني طبعاً)، فهو موضوعي أيضاً؛ وليس الإلتزام قصدياً واعية، ليس من الضروري أن نبعث في الأدب قصديته الواعية، قصديته بالمعنى الفينومينولوجي، أي أن يضع الأشياء ويحدددها. قد لا يكون الأدب قاصداً، دارياً أو غير دارٍ، ولكن يتبين في أدبه الذاتي البحث، فعلاً، موضوعية تتكشف منها رؤية للعالم، وخدمة للشعب (لا تعني، بالضرورة، التعليمية). كذلك فإن اللامسياسية في الأدب تتضمن بدورها سياسة، سواء أقصد الكاتب أم لم يقصد.

وهنا دور النقد، دور اكتشاف الدلالة في الأدب؛ وعلى هذا الأساس ليس موقفنا الآن في تقديري أن نقول للأدب ما ينبغي أن نفعل أو لا ينبغي أن نفعل، ولكن نحن نحدد شرائط فنية الفن وأدبية الأدب، وهي شرائط تتطور وتنمو في التاريخ؛ إلا أننا نرى من خلال هذه الشرائط أيضاً مقدار فعالية هذا الأدب ومقدار تعبيره عن واقع التجربة ذاتياً، وموضوعياً أيضاً في اللحظة المعبر عنها.

برهان غليون: يمكن أن نطرح الموضوع كما لو كان هناك أديب أو كاتب أو مثقف من جهة، والشعب من الجهة الأخرى، تماماً كما نطرح أي موضوع سياسي، فهناك الحاكم وهناك الشعب. وأتساءل عما إذا كان بإمكان هذا الطرح أن يبين لنا مكانة ووظيفة الكاتب.

صحيح أن الكاتب هو جزء من مجتمع، أي أن المجتمع مكون من قوى اجتماعية مختلفة يدخل ضمنها الكاتب، ويبحث من خلال الوظيفة التي يقوم بها عن مكانة ومركز وسلطة؛ وضمن هذا الصراع يأخذ الكاتب دوره والكتابة ووظيفتها، مثلما تأخذ طبقة اجتماعية ما سلطة جديدة.

ضمن هذا الإطار أريد أن أعرض وظيفة ودور الكاتب، لا ضمن إطار يفصل بين الأديب ككل من فوق والشعب من تحت، ويجعلنا نتساءل: هل الأديب يعبر عن هذا الشعب أم لا؟ إن الكاتب جزء من صراع هذه الفئة الاجتماعية (فئة الأديباء والكتاب)، دون اطار مشروع اجتماعي واسع متعدد القوى، للحيازة على سلطة اجتماعية أساسية، ومنها سلطة الكتاب وسلطة المعرفة.

الطاهر بنجلون: أشكر الأخ عبد الكبير الخطيبي على سؤاله الذي طرحه حول الرواية والمكان اللذين تحدثت منهما، وكذا الأستاذة خنثة التي تكلمت عن غياب الساحة العربية في عرضي. والذي ليس غياباً في الواقع، إذ تتضمن هوامش النص، التي لم أقرأها لضيق الوقت، إشارة إلى «شهادتين»، لمحمود درويش وأدونيس في استجواب غير منشور عن علاقتها بالالتزام والسياسة. إن هذا العرض فصل من كتاب اشتغل فيه منذ سنة تقريباً، للمثقف العربي مكان مهم فيه. أما عن ملاحظة الأستاذة خنثة عن النضال فأقول إن الكتابة لا يمكنها أن تنبعت وتعيش إلا بواسطة النضال، لكن الذي أشرت إليه هو أن النضال لا يؤدي إلى الكتابة بصفة أوتوماتيكية، مثلاً يمكن أن نجد كتاباً مهمين لم يمارسوا النضال؛ أحياناً يلتقي الكاتب والمتناضل في شخص واحد، إلا أن ذلك لا يشكل القاعدة.

أما السؤال المتعلق بكيفية التواصل بين الفئة التي تقرأ وتفهم الكتابة، والجماهير العريض البعيد عن عملية التعبير والكتابة، فسؤال مطروح على العالم الثالث ككل، وإذا استشهدت بقول «كارلوس فويتيس» -وهنا أجيب على ما قاله الأخ ربيع- فلأنني متفق معه، لأن البؤس الذي نعيش فيه (البؤس المادي والمعنوي، والجهل الذي هو أكبر أنواع البؤس)، يجعلنا نكتب، وهنا على الكاتب الذي يعيش في هذا المجتمع البئيس أن يكون أكثر إلحاحاً واستلزاماً، ويكون ما يكتبه في أقصى وأعلى قيمة

وعقلنة للمجتمع، فتدافع، من ثم، عن الديمقراطية.

إن الرومانطيقية التي نجدها في «زينب» هي رومانطيقية هذه الفئة: فيروز هذا الفرد الذي يريد أن يصعد، ومعاني الحب، ومأساوية الحب، وقصة الحب، جزء أيضاً من هذا الميكانيزم الداخلي للمجتمع المصري في تلك الأثناء. وأنا لا أنكر التأثيرات الخارجية، لكنني فقط لا أفسرها بالعامل الخارجي وحده.

برهان غليون: لا أعتقد أن بطرس أراد القول بأن العقلانية فكر مستورد، وأن الرواية، كشكل تعبير، مستورد، ويجب رفضها... الخ، كما أوحى. وإنما أعتقد أن وراء الخلاف الذي ظهر يكمن خلف حول مفهوم التطور التاريخي لحقبة طويلة من الزمن بالنسبة للعالم العربي. وإذا ظلنا تحت مفاهيم من نوع «تأثير متبادل له طابع إيجابي وطابع سلبي» فيصير بإمكاننا أن نخفي جوهر هذا التغير الذي حدث. كذلك إذا طرحنا الموضوع في إطار الغرب والشرق، وصراع الغرب والشرق، فسنخفي جوهره الذي هو الصراع في الداخل، وسيظهر التاريخ كما لو كان تطوراً لحقبة من الوعي: الديني، فالعقلاني، فالعقلانية الجديدة التي دخلت إلى العالم العربي في عصر النهضة.

لكن لو نظرنا إلى الموضوع من زاوية أخرى، زاوية التطور الاجتماعي والصراع الداخلي، لوجدنا أن الطبقات السائدة هي نفسها التي تبنت المفاهيم الأيديولوجية الغربية الليبرالية والفردية، والماركسية في ما بعد ولكي تحتفظ أيضاً بالسلطة تبنت هذه العقلانية، التي ليست محايدة ولا مطلقة؟ وإنما تفهم من خلال الوظيفة التي تلعبها في إطار الصراع الاجتماعي. وفي هذا الإطار نتساءل: لماذا نجد أن الطبقات العليا هي التي تبنت العقلانية أو المفاهيم الغربية؟ هل ان تبنيت هذه الطبقات هذه المفاهيم لن يغير من هذه العقلية ومن وظيفتها؟..

أعتقد أن العقلانية عندما أصبحت إيديولوجية الطبقة الجديدة، واستطاعت أن تدعم هذه الطبقة، فقدت الكثير من معنى الحرية الذي كانت تتضمنه، وأصبحت إيديولوجية للسلطة وإيديولوجية للطبقة. ويمكن أن أقول أن السبب الذي أدى إلى فشلها أيضاً، والذي دعا إلى هذا الإحياء أو هذا الميلاد الجديد للفكر الإسلامي والأيديولوجيا الإسلامية، كرموز قديمة مستعادة، هو محاولة شعوب مشردة ومنبوذة أن تفهم وضعها، وأن تستوعب وضعاً لم يعد من الممكن استيعابه ضمن إطار الأيديولوجيا التي قدما لها، لأن هذه الأيديولوجية حددت من الداخل. وأعتقد أن ما أراد بطرس قوله هو هذا. كيف أن العقلانية الغربية عندما أصبحت إيديولوجية سلطة، وسلطة ليست دائماً بورجوازية، بل سلطة طفيليين في أغلب الأحوال، وتحولت إلى إيديولوجيا قمعية، فقدت حيويتها.

بطرس الحلاق: قيل إن في قولي بعضاً من الإثارة. هذا صحيح. كما أنني لم اتكلم مرة واحدة عن الرجعية أو التقدمية. لا أحب هاتين الكلمتين لأسباب كثيرة، منها أنها ملتبسة وتستعملها أنظمة كثيرة بمعانٍ كثيرة.

ما أردت التأكيد عليه من خلال نقد زينب، أو نقد الموضوع، لأن هذا النقاش الذي يجري بيننا حالياً حول العقلانية والغرب والغرب... إلخ كان يجري في العشرينات، أو في مطلع القرن، عند كتابة «زينب» وعند كتابة الرواية الأولى. لذلك لن نستطيع أن نحكم من خلال نظراتنا حالياً إلى العقلنة والعلاقة بين الغرب والشرق، على هذا الموقف النقدي والموقف الروائي.

إنني لست ضد العقلانية، ولست مع مقاطعة الغرب، وأظن أنني أقتبس كثيراً من أدوات نقدي من الغرب، ولكن ما أردت أن أبرهن عليه هو أن هذا الأدب، نقداً وتالياً، يلتقي مع السياسة، صلب السياسة، ويصير أحياناً مرادفاً لها، ويجتمعان معاً أحياناً في الشخص نفسه والجماعة نفسها. وهذه العقلنة تأتي فرضاً من هذه الطبقة التي تمارس السلطة والرواية والأدب.

قد تأتي العقلنة عن طريق آخر، وأظنها تأتي من طريق آخر، هو الطريق الصاعدة من الشعب إلى الأعلى. ولكن حسب زينب أقول، وحسب نقد زينب، أنها لم تتبع هذه الطريق، وإنما اتبعت الطريق العكسية.

مناقشة عرض غالب هلسا

محمد براءة: أود أن أطرح ثلاث ملاحظات حول العرض: ذلك أن عرض غالب هلسا، رغم فوضويته المنهجية، يؤثر قضايا على جانب كبير من الأهمية. وأولى الملاحظات هي: هل من البرر دأئاً للمبدعين (والروائيين) أن يقولوا إن ما ندلي به لا يعد وأن يكون مجرد انطباعات لأننا لسنا نقاداً؟ أظن أن هذا نوع «من التحايل بحثاً عن نوع من البراءة، إذ لم يعد معقولاً من كاتب روائي أن يتجاهل ماتفرزه الدراسات النقدية، وخاصة منها المعتمدة على تحليل الخطاب الشعاري، سواء في الرواية أو الشعر أو القصة، حيث أن مجموعة الانطباعات أو المشاعر الأولية التي يستخلصها هؤلاء من تجاربهم يستطيع الباحثون - أو استطاعوا فعلاً - تصنيفها وتحديدتها بمصطلحات واضحة تصبح مصطلحات مشتركة. إن المبدع مطالب أيضاً بحد أدنى من التصور النظري ومن التمثل لما يجري في عصره، وعلى هذا الأساس أرى أن المقدمة الطويلة في مداخلة الأخ هلسا لا تمت بصلة إلى الموضوع، وأنها زائدة. أما الملاحظة الثانية فتتركز على القسم الخاص بمحاولته تقسيم الأمكنة إلى مكان مجازي وآخر هندسي ومكان يمثل أو يعكس التجربة المعاشة ثم المكان المعادي. إذاً أعتقد أن هذه التقسيمات موجودة في مصطلحات، هي ما يسمى، مثلاً، بـ «خارج النص» والمراجع، مثلاً حين قولنا: «في ساحة كلية الآداب وقف محمد يخاطب عائشة» هذا «خارج النص» يميلنا إليه الكاتب، ويمكن التأكد منه لأنه موجود، إلا أننا ندرك في الوقت نفسه ومن خلال الحديث، أن خارج النص هذا الذي يميلنا النص إليه يجري داخل مرجع واقع هو خاص في زمن معين. بذلك لا يمكن تقسيم الأمكنة أو الفضاءات في هذه الحال إلى مجازية وغير مجازية، لأنها كلها مجازية، أي لا تساوي الواقع، والمكان داخل أي نص أدبي يصبح في النهاية نوعاً من السعة في المجازية. كما لا يمكن أن نقول: مكان هندسي أو مكان معاش، لأن جميع الأمكنة لها أبعاد هندسية قد يصفها الكاتب وقد لا يصفها وقد يستبطنها من خلال إحساساته الداخلية. والمكان المعادي يظل بدوره فضاء، وهذا الفضاء إما أنه بالامكان التأكيد من وجوده، وإرجاعه بالتالي إلى مرجع معين، وإما هو فضاءات متخيلة تماماً مثل فضاءات كافكا بالخصوص التي لا يمكن أن تعود بها إلى خارج النص أو إلى مرجع. إن هذه التصنيفات لا داعي لها لأنها تساعدنا على إدراك الأشياء، بل هي في الحقيقة تعوُّم إدراكنا لأهمية الفضاء، وذلك لأن الأخ هلسا طرح مسألة المكان أو الفضاء بمعزل عن الأزمنة، وهو شيء لا يمكن تصوُّره لا ذهنياً ولا روائياً؛ فالعلاقة بين الزمان والمكان علاقة أساسية لأنها تشخص جدلية الواقع في الحياة وتشخص جدلية الواقع الروائي في حد ذاته، مما ينتج عنه، بالتالي، أن كل الأمكنة ليس لها نفس الزمان، وأذكر هنا على سبيل، المثال تجريبي مارسيل بروست ولورانس داريل: (بحثاً عن الزمن الضائع ورباعية الاسكندرية) فرغم أن الأول يشيد أمكنة أو فضاء معيناً تجري فيه حوادث طفولته فإن الزمان السائد في روايته زمان مستبطن يحاول استرجاعه من خلال ديمومة خاصة تترسب في نفسه عبر ذكريات وتفصيل دقيقة ماضية في حياته... الخ، لأن هدفه الأساسي هو استعادة الزمن، البحث عن زمان يعتبره ضائعاً، في حين أن الثاني (لورانس داريل) يحاول التدليل على أن الأماكن والفضاءات لا تعني مطلقاً تساوي فاعلية الزمن فيها، أي أن بالامكان أن تتفاوت الأزمنة ضمن نفس الفضاءات (مطبقة النظرية النسبية لأينشتاين): في الجزئين الأول والثاني تسرد نفس الأحداث من منظورين مختلفين، وفي الجزء الثالث سرد لشخصية موضوعية محايدة، وفي الجزء الرابع محاولة لربط هذه الأجزاء الثلاثة من خلال تحديد زمني، بهدف الوصول إلى غاية محررة من هذه الذكريات والرواسب.

لذلك أنا أتساءل: إلى أي حد يمكن أن نعتبر أن الفضاءات يمكن تسميتها مجازية؛ أو هندسية أو معاشة أو معادية، فهذه الوصاف بإمكانها أن توحد كلها في زمن واحد وفي فضاء روائي واحد، حسب اللحظات وحسب تأثير الزمن وعلاقة الشخصيات... الخ. وإنما نجد عند نجيب محفوظ نفسه الذي اعتمد عليه هلسا في تقسيمه: المكان المعاش والمكان الهندسي والمكان المجازي في نفس الآن وذلك في مثال العمومة.

والملاحظة الثالثة والأخيرة هي أن مصطلحات الأخ هلسا ، رغم انطلاقتها ، على حد تعبيره ، من انطباعات ، فهي تتوفر على مجهود أكاديمي غير مصرح به ، والدليل على ذلك هو استعانتة بإششار .

مبارك ربيع : موضوع المكان ، في الواقع ، هام جداً ويثير كثيراً من التساؤلات . لقد قال الأستاذ غالب إن المكان نادر في الرواية العربية ، إلا أنني لا أعتبر لحد الآن ، وحسب مطالعاتي في الرواية العربية ، أن هناك رواية لامكانية : كأي بك تريد أن تقول إن المكان في الرواية العربية لم يؤد دوره ، ولذلك يجب البحث عن وظيفة المكان . إن لكل مكان وظيفة معينة يؤديها . واعتقد أننا نشعر بالانفصال بين المكان الهندسي والمكان المعاش حين يفشل الكاتب في توظيف المكان .

صنع الله إبراهيم : خطر بيالي الآن أن من أهم نماذج الرواية العربية المرتبطة بهذا الموضوع بالذات أعمال الأستاذ عبد الرحمن منيف ، لأن كل عمل من أعماله يدور في مكان خاص يختلف عن المكان الثاني . ورواية « سباق المسافات الطويلة » مثلاً ، رغم عدم تحديد زمنها (إذ يمكن أن تجري سنة ٥٠ أو سنة ٧٥) فإن المكان هو الأساس ، وهو لم يقله بالتحديد إلا أننا نفهمه .

محمد براءة : عفواً . . . في « سباق المسافات الطويلة » الزمان أساسي ، بمعنى أن هناك فترة استمرار للاستعمار في الشرق بعد الاستعمار الفعلي : الاستعمار الجديد . الزمان واضح وإن لم يحدد بالصباح والمساء ، فالزمان هنا هو مرحلة تجاوز الاستعمار الجديد وإظهار استمرار هذا الاستعمار الجديد من خلال عملاء داخل المدينة وطبقة معينة .

عبد الحكيم قاسم : أنا أتصور أن العمل الفني موضوع إنساني يشكل المكان بعداً فيه . والمثال الذي أعطاه الأستاذ براءة عن « المرجع » غير صحيح ، ففاس التي ذكرها لا يمكن التحقق منها إطلاقاً إلا عن طريق هذا الطالب . فاس التي في الخارج ليس لها أية علاقة بهذه الفاس . ولو حاولت الرجوع إليها لما وجدت . وفي رواية صنع الله إبراهيم ، « نجمة أغسطس » : كم كان المكان ، الذي هو السد العالي ، موجوداً خارج الرواية ؟ إنه موجود فعلاً في عالمنا العربي وفي التجربة المصرية وراسخ جداً ، إلا أنه ليس إطلاقاً مرجعاً خارج الرواية ، وإنما هو جزء وبعد من صنع الله الذي يحاول التعامل مع التجربة المصرية مصطدماً مع تصوّره النظري . وحين جرت محاولة لتصوير حكاية « روميو وجوليت » في نفس القرية التي وقعت فيها فعلاً بإيطاليا كانت فاشلة ، لسبب واحد ، هو أن مكان « روميو وجوليت » هو في داخلها وليس خارجها .

عمود اسماعيل : أنطلق من ملاحظتين أثارهما محمد براءة ، أولاهما تتعلق بخطورة التصدي لقضية مهمة بمجرد التأمّلات أو الانطباعات ، وتعلق الثانية بفكرة ربط المكان بالزمان . لأن بعد الزمن هو البعد الأساسي ، بحيث يصبح المكان تابعاً له بالضرورة .

ولو طبقنا هذا الكلام على ما قاله الأستاذ غالب فسنلاحظ أن التركيز على الاطلاع والدمن ومتابع الماء أو الأرض أو المطر في الشعر الجاهلي يرتبط كله بنمط الانتاج البطريركي ، كما نلاحظ أن اتساع المكان في « ألف ليلة وليلة » (الرحالة الذين يرتادون كل العالم) المصحوب باتساع في الزمان ، يرتبط بسيادة وإبراهصات بورجوازية . كذلك نلاحظ أن الزمان والمكان عند طه حسين في أيام الاقطاعية لا يتعدى الترفة التي هي نهاية العالم .

وباختصار إن المكان لا قيمة له في حد ذاته ما لم يرتبط بالزمان ، ولا بد لمعرفة هل الزمان مكتشف ام لا قيمة له من ربطه بالواقع ، وهذا هو حجر الزاوية اذا كنا نطمح الى الانطلاق من فهم الرواية العربية عموماً لأجل معرفة الواقع .

بطرس الحلاق : أخشى أن يكون هناك مرج حول التركيز على المؤلف والتركيز على الرواية ، أي أن ما قاله غالب هلسا عن المكان طريف وجميل وأصح ، على كل حال ، عن مصدره ، وهو غاستون باشلاد ، إن غاستون باشلاد في دراسته للمكان

كان يؤكد أكثر ما يكون على المؤلف ، وهذا المكان غير خاص بالرواية ولذلك نرى أن الأمثلة التي أعطاها لا تخص الرواية فقط ، ونستطيع تطبيقها على الشعر وعلى التمثيل . . . الخ . بينا المكان الروائي مكان آخر ، مرتبط بالزمان ، وهو داخل بنية خاصة .

إذا أخذنا ، مثلاً ، الأمثلة التي يذكرها غالب ربما نرى أن تسلسل هذه الامكنة من المجال الهندسي الى التجربة الخاصة الى المعادي ، يوازي تسلسل الرؤية العربية منذ نشأتها حتى الآن نوعاً ما . الشيء الذي يؤكد على أن هذه النظرة لا تنظر الى الرواية بوصفها رواية ، وإنما الى مؤلف الرواية أكثر من الرواية .

محمد براءة : لي توضيح للأخ عبد الحكيم قاسم ، اتفق معه عند ما قلت انه لا يمكن فصل مجموع العناصر التركيبية عن بعضها لكننا نحاول هنا انجاز فصل منهجي ، فتحدث عن المكان والزمان باعتبارهما عاملين يستعملان ويؤديان وظيفة أساسية في التركيب الفني للرواية . كما أن ما قاله ينطوي على تناقض منهجي ، هو غير موافق عليه في موقفه الفكري الايديولوجي . فعندما يقول ان هذه الرؤية ليس لها أية علاقة مطلقاً بالواقع ، وأن هذا الواقع لا يميلنا الى شيء ، فكأنه يقر بموقف البنيويين الذين يعتبرون الشيء موجوداً والرؤية موجودة لوجود بنات لغوية وتركيبية . . . الخ . ان السؤال الأساسي دائماً هو « ما هو الجسر الرابط بين النص - وهو مستقل لا يوازي ولا يعادل الواقع المعيش - وبين ذلك الواقع . وعندما أقول ان « طالباً وطالبة يتحادثان في فناء كلية الآداب بفاس » هو « خارج نص » لا يعني قولي أنه هو نفسه إلا أنني في قراءتي للنص الروائي أفهم خارج النص هذا ، وأفهمه في مرجع معين ، فخارج النص هو الذي يشكل المادة التركيبية (المناخ ، الفضاء ، المكان . .) ، ولكن المرجع الذي هو فاس - المغرب في الستينات (أو في السبعينات) هو الذي يشكل الخطاب الايديولوجي المرافق لخارج النص هذا .

فاذا اكتفيت بأن ما قرأته في رواية ينتهي بعد أن انتهى منها ، فليست هناك علاقة بين هذا النص - الروائي وبين الواقع ، وإذا اعتبرت ان هذه الرواية مستقلة في تخيلها . . . الخ ، مع وجود احتمالات الى خارج نص وإلى مرجع هو الاطار الفكري والايديولوجي بتعبيرنا الحديث ، فعندئذ يصح لي أن اعتبر الى أي حد استطاع الجزء الذي اقتطع من واقع ومن مرجع معين ان يعكس أو أن يناقض أو أن يعبر جزئياً عن هذا الواقع .

العباس أبو الشتا : لي ملاحظة حول تركيب هذا الموضوع : اذ نلاحظ ان النهاية التي وصل إليها غالب هلسا هي ان الرواية العربية تفقد المكان الأموي الذي حدده في بداية العرض . لكن هذا المفهوم الذي حدده للمكان (المكان الأموي لأنه يحيل الى ذكريات الأمهات) وكذا ربط هذا المفهوم بنمط الانتاج ، على اعتبار انه جنة وفردوس اعتقد انه مؤسس على منطلقات خاطئة ، لأننا حين نعود الى مجتمع الجزيرة العربية قبل نشأة المجتمع الأبوي في العصر العباسي سنجد أن هذا النوع من المجتمع الأموي لم يكن معروفاً في هذه المرحلة ، كذا مفهوم نمط الانتاج الأسبوي الذي استخلص منه مفهوم العودة الى الفرائيس وأحضان الأمهات لم يعرف في الجزيرة العربية لان الشروط الموضوعية التي عاشها الإنسان العربي لم تسمح بظهور هذا المفهوم .

غالب هلسا : ان ما أعنيه بالمكان هنا هو المكان البسيط ذو الأبعاد الثلاثة ، وقد اضطرت ، لأسباب منهجية الى عزله عن الزمان وعن الحركة ، رغم استحالة العزل فعلياً . وهذا من شأنه أن يؤدي الى مفارقة ، اذ في حين أننا ننطلق من فكر يؤمن بأن الزمان والمكان والحركة تشكل وحدة لا تنفصل أراي هنا أعود الى فكر علماء الطبيعة في القرنين الثامن والتاسع عشر ، الذي كان يعتبر المكان والزمان منفصلين وإن لكل منهما استقلاله ، ولكنني ، كما قلت ، أعمل ذلك لدواع منهجية لا علاقة لها بالرؤيا . أما ما قاله الدكتور براءة فيما يخص الانطباعات فأرد عليه بقولي ان هذه مقدمة لدراسة منهجية وعلمية ، وانها افكار نشأت في ذهني نتيجة للقراءة وأحب ان اطرحها عليكم لانها تتصل اتصالاً صميمياً بالرؤية نفسها ، فنتناقش حولها حتى تكون خطوة

لدراسة منهجية وليس أداة للتهرب.

واني اعتقد ان المكان المجازي، مثلاً، هو نوع رؤية الأحداث التي تقوم على المصادفة، وهو مكان غير موجود ولا هو مفترض ان يلعب دوراً، انه مكان غير نجدلي. أتكلم عن هذا في داخل الرواية كما أحسست بهذه الأماكن بالنسبة للمكان الهندسي أيضاً قلت أنه كل مكان معاش. وكى أقول ان هذه التجربة معاشة في العمل الفني فيجب ان يعيشها القاريء.

مناقشة برهان غليون

محمود أمين العالم: أعتبر أن البحث على درجة كبيرة من التجريد الهينغلي في منهج تفكيره، وفي استخلاصاته، بل وفي أدواته ومصطلحاته؛ إلى حد أن الواقع المعاني المشخص، سواء للواقع اولواضع الرواية، يبدو متعالياً جداً - من خلاله - عن حركة الواقع وحركة الرواية. بحيث أنه يعتبر الدور الكبير في عناصر ومقومات الواقع العربي اليوم عائداً للدولة - حسب ما فهمت، وقد أكون مخطئاً - وهو مفهوم هينغلي في حقيقة الميكانيكيزم الاجتماعي. كذلك يظل الحديث عن الذاتية والهوية ذا طابع تجريدي، لا يحدد الدينامية الداخلية والميكانيكيزم الداخلي لها لتحديدات اجتماعية مخصصة.

والحديث أيضاً عن التاريخ واللاتاريخية وفقدان التاريخ؛ ما معنى فقدان التاريخ؟ ما هي مشخصات الواقع العربي؟ ما هي مشخصات الرواية العربية وعلاقتها بهذا الواقع التاريخي؟ هذه كلها أشياء ظلت امامي معمة ومجردة وغير خاضعة للتخصيص والتحديد، على الأقل أمام محاولتي للفهم.

برهان غليون: لم يكن المقصود، في الحقيقة، إجراء دراسة مشخصة للرواية العربية، ولا للواقع العربي، لأن هذا من قبيل المستحيل في ظرف عشرين دقيقة؛ وحتى في ظرف ساعة أو ساعتين. وإن ما أردت الإشارة اليه هو جوهر هذا الواقع العربي، أي الواقع كثمرة تطوّر تاريخي لحقبة من الحقب، وحاولت قول إن السمة الأساسية لهذا التطور التاريخي للمجتمع العربي هي شعور معظم المستولين أو المثقفين أنهم يعيشون قطعة تاريخية مع الماضي، وأنهم يكتشفون أن التاريخ قد بدأ مرحلة جديدة خارجة عن إطار تاريخ المجتمع العربي ككل؛ فيحاولون اللقاء مع المعاني والأفكار والقيم الجديدة للتاريخ الحديث، بطريقة من الطرق.

وأعتقد ان الرواية الحديثة ظهرت بالارتباط مع هذا التاريخ الجديد في الغرب، مع ظهور البورجوازية والمجتمع الحديث، وهي تعبر فعلاً عن الايديولوجية الفردية والليبرالية بشكل من الأشكال. تلك الايديولوجية التي تعطي للفرد وحياته معنى جديداً لم يكن موجوداً في الثقافات والحضارات السابقة، وتجعل من الفرد أساساً لحضارة جديدة والمجتمع جديد ومحوراً لقيم جديدة.

هذا التاريخ ليس هو خط التطور العام في المجتمع العربي، وإنما خط التطور العام في المجتمع العربي معكوس تقريباً، إنه هو اقتلاع الفرد من تاريخ قديم ومحاولة إدخاله في تاريخ جديد هو، في النهاية، تاريخ الفردية الغربية. وقد حاولت في بحثي أن أطرح سؤالاً على الروائيين أكثر مما أجيب عليه - لأنني لست روائياً - وهو: ما هي مصادر الإلهام الروائية بالنسبة لكاتب عربي؟

وقد اعتقدت أن الكاتب العربي يأخذ شكلاً فنياً ولد ونشأ في إطار تاريخي آخر، ويحاول أن يستفيد منه ضمن إطار تطوّر ثقافي مختلف نسبياً، وأن يجعله حاملاً لرسالة فكرية، وعاملاً ضمن حركة نضال اجتماعي، وأحياناً سياسي. هكذا أخذت الرواية مكانة جديدة، وفقدت أيضاً نبع الإلهام السابق، وصار معظم كتاب الرواية من المفكرين الذين يسعون إلى التعبير - من خلال الرواية - عن أفكار سياسية أكثر مما يريدون أن يعكسوا حياة اجتماعية واقعية وحقيقية.

طنكول عبد الرحمان: أتفق مع الاستاذ برهان حين يقول بضرورة اتباع التحليل الواقعي والاعتماد على المعطيات الاقتصادية والاجتماعية. لكني أختلف معه في منطلقاته النظرية والمنهجية، فأنا أرى في منهجه فضلاً عن التسفياً بين الواقع والرواية، إذ ينطلق بنظرة موازية: يحلل الواقع وفي الوقت نفسه يريد أن يحلل الرواية. كذلك

أرى أنه يسقط في « نظرية الانعكاس » المبسطة والساذجة، إذ يعتبر الأدب مرآة للواقع، وعكساً له، في حين أن بإمكان الأدب أن يسبق مصدره وأن يتبنا بالمستقبل. برهان غليون: لم أقل ان الرواية هي مجرد انعكاس لواقع اقتصادي أو اجتماعي... الخ. صحيح أني فصلت بين الواقع والرواية، وذلك لأنها متميزان، لأجل فهمهما ينبغي الفصل بينهما؛ بل إن ما حاولت أن أبينه هو بالضبط أن العالم الرمزي، أو ما سميت بالأسمال الرمزي العربي، ليس انعكاساً مباشراً لواقع اقتصادي متخلف، وإنما له حياته الأخرى التي تبدأ حين يأخذ الكاتب العربي شكلاً فنياً روائياً أو عالمياً رمزياً آخر يحاول إعطاء معانٍ جديدة خصوصية.

مبارك ربيع: فهمت من البحث أنه يتحدث عن التاريخ العربي باعتباره تاريخاً للدولة، لكننا نعرف أن ليس كل ذلك التاريخ تاريخاً للدولة، وبالتالي ألا يمكن القول إن الرواية ليست مجرد تاريخ رمزي، وإنما بإمكانها أن تكون بديلاً للتاريخ الرسمي على أساس أن لها إمكانية التحليل العلمي والاجتماعي والسيكولوجي...، فتكون، من ثم، هي التاريخ الحقيقي؟ ربما كان ذلك يمثل مشروعاً جديداً لكتابة التاريخ على طريقة الرواية، من جهة، ولجعل الرواية تحتل مكانها كأداة فاعلة في تطوير المجتمع وتوعيته من جهة ثانية.

ها أن تكون بديلاً للتاريخ الرسمي (على أساس أن لها إمكانية التحليل العلمي والاجتماعي والسيكولوجي...)، فتكون، من ثم، هي التاريخ الحقيقي؟ ربما كان ذلك يمثل مشروعاً جديداً لكتابة التاريخ على طريقة الرواية، من جهة، ولجعل الرواية تحتل مكانها كأداة فاعلة في تطوير المجتمع وتوعيته من جهة ثانية.

برهان غليون: لم أقل إن التاريخ العربي هو تاريخ دولة، وإنما قلت إن الصراع مع الخارج، منذ بداية الصراع مع الغرب، صار يعطي الدولة الدور الأساسي، مبعداً المجتمع عن مجريات التاريخ، وصارت الدولة مركز النشاط والاهتمام والحركة والقرارات.

لذلك أعتقد أن الرواية لا تستطيع أن تكون تاريخاً، ولكنها تساهم في تطوير وعي تاريخي محدد لقد صارت الرواية شكلاً فنياً يستخدمه الروائي ويستخدمه المفكر السياسي لنقل رسالة فكرية إلى الآخرين؛ وليست تاريخية الرواية والعلاقات التي تقام فيها هي مقصود الكاتب، وإنما هو الرسالة التي يريد تقديمها للآخرين، مما غير وظيفة الرواية نفسها عما كانت عليه في المجتمع الغربي.

محمد براءة: ليست المسألة هي هل هذا الشكل عربي أم غير عربي؟، وإنما هي فعالية هذا الشكل في إبراز هذا الواقع وإلقاء أضواء معينة عليه. إذا حرصنا على أصالة الشكل، فإن هذه الأصالة لن تتم إلا بالرجوع إلى أشكال قديمة. الشيء الذي يتعارض مع المعطيات المادية التي كانت وراء نشوء الرواية في القرن الثامن عشر بأوروبا، تلك المعطيات التي تلقت مع تصور إستمولوجي للزمن وللفضاء وإدراك العلاقة مع العالم الخارجي، والتي انتقلت إلينا عبر الثقافة وعبر عناصر مادية موجودة في تحول المجتمع.

إذن، فانتقاء الرواية العربية من زاوية كونها أخذت أشكالاً أوروبية، أمر لا معنى له، ما دام ذلك ضرورياً في هذه الفترة المتميزة بالتفاوت التاريخي وتفاوت النمو. برهان غليون: ليست ثمة اختلاف بيننا على ما أعتقد، فأنا لم أقل إنه ينبغي رفض الرواية كشكل تعبيرى لأنها غريبة، ولأنه لا يمكن أن تكون هناك رواية في العالم العربي إلا غريبة؛ وإنما قلت العكس تماماً: قلت إن هذا الشكل التعبيري عندما يدخل في إطار ثقافة مختلفة، وذات اشكاليات مختلفة، ومقام الفرد والجماعة فيها مختلف، فإن لا بد له من التطور وأخذ أشكال جديدة تغير من شكله ومن مضمونه أيضاً، أي من الوظيفة التي يلعبها تجاه الواقع الاجتماعي.

عبد الحكيم قاسم: يقول برهان غليون: « إن ما فقده العالم العربي منذ القرن التاسع عشر، ليس قوته العسكرية ولا الاقتصادية ولا الثقافية؛ وهو يبدو من نواحي كثيرة أقوى وأغنى مما كان عليه في الماضي. لكن ما فقده هو منظوره التاريخي، وعيه لدوره ولمكانته، وإدراكه لتكامله الذاتي، وصيرورته، أي رصده » وأنا أختلف مع هذا القول، لأنني أرى أن التاريخ المكتوب ليس هو بالضرورة التاريخ، وأن التاريخ هو الحياة اليومية، المعاشة، والبطولات التي تكتب، وأنه إذا أدى تطوّر الآليات إلى تعميق تدعيم الطبقات الحاكمة، فإنه يؤدي، بذات الوقت، إلى تطوّر آليات الثورة.

إن درامات الطفاني والثورة موجودة ومستمرة في العالم العربي، ولا يمكن تجاهل أحد جوانبها، حتى لو بدا تكامله أقل وضوحاً. كذلك أكمل كلام د. برادة حول الرواية و هل هي شكل أوروبي نقلناه أم أنها إمكانية أدبية متاحة لأي مجتمع يبلغ درجة معينة من تطوره. ففي رأيي أنه لا يكفي كون أوروبا كتبت الرواية قبل العالم العربي لأن نقول إننا نقلناها عنها، إذ أن هناك أشكالاً أدبية رهيبة بدرجة محددة من درجات النمو للمجتمع، إذا بلغها المجتمع، إختار تلك الأشكال كإمكانية للتعبير عن نفسه.

برهان غليون: لا أعتقد أن المسألة تتعلق بحكم قيمة نطلقه على الرواية، وهل ينبغي علينا أخذها أم لا. ونحن أخذنا هذا الشكل الأدبي مثلما أخذنا السيارة والمصنع، الخ.، هذا أمر واقع. وليس المقصود، كذلك، رفض شكل من أشكال التعبير بسبب جنسيته أو أصله فحتى إذا أخذنا «المقامة» مثلاً، لا أعتقد أن بإمكانها أن تعبّر عن واقعنا أكثر مما تعبّر الرواية، رغم أنها عربية أصلاً. وفيما يخص الأساطير التي قرأنا، أعتقد فعلاً أن العالم العربي اليوم اغنى مادياً من السابق، وفيه مصانع أكثر وحجم الانتاج فيه ازداد بشكل كبير عما كان عليه منذ قرنين أو أكثر، وأن ما فقدته فعلاً هو هذه الاداة الخاصة التي تجعله يستوعب كل هذه الحركة ويسيطر عليها؛ لأن مشكلته هي هذا التفكك الذي أصابه بسبب ضعف تلك العناصر وبسبب فقدان التوازن الاجتماعي والفكري والثقافي الذي أنتجته. وحين نقول أن العالم العربي فقد رشده وعقله، فالمقصود هو أنه فقد تلك القوة على التنسيق وعلى ضبط كل حركاته ومجموع نشاطاته، وأن سلوكه صار قائماً إما على ردود أفعال، أو على تأثيرات خارجية، أكثر من أن يكون ضمن هدف إقامة مشروع أساسي عام ومبلور.

محمود أمين العالم: أستكمل بعض النقاط التي وضع عبد الحكيم قاسم يده عليها، وهي تتعلق بالمنهج. ففي رأيي أن بالعرض رؤية معينة للتاريخ، هي رؤية مثالية بحتة، تعتمد على ثلاثة أبعاد: التاريخ والدولة والتوازن والوعي: إذ نجد التاريخ، بمقتضاها، مفروضاً من أعلى، تحدده الفكرة، وتشكل الدول الأساس المركزي الضامن للتوازن.

إذا نظرنا إلى حركة التاريخ العربي فسنبجده مليئاً بالتناقضات، منذ إرهابات ما قبل القرن الثامن عشر، من ثورات الفلاحين إلى ثورات مختلف انحاء العالم العربي، والتي تغيرت فيها أشكال السلطة. إلى أن حاول هذا العالم التخلص من سلطة عثمانية فإذا به بوافد جديد، هو الوافد الأوروبي، الذي يأتي فتحالحف معه بعض القوى الاجتماعية ضد السلطة التركية، وتظهر البداية الأولى لنشأة البورجوازية العربية الضعيفة. في خلال خضم هذه الحركة، برزت أشكال جديدة من

وهنا نسأل أنفسنا: هل نستعين بمذهب لوسيان غولدمان الذي حاول تفسير الرواية في أوروبا، بمرحلة معينة هي مرحلة البورجوازية، أو نجد أن نشأة الرواية في العالم العربي هي ذات قانون آخر مختلف؟ في رأيي أن هناك قانوناً مختلفاً بالفعل وخلال حركات المد والجزر التي يعرفها التاريخ العربي، يلعب الفن والأدب أدواراً مختلفة تعبّر لا بالتوازي الآتي، ولكن تعبّر وتنعكس صراعات وهموماً ومشاكل.

طبعاً نحن لا نستطيع البحث عن ايقاع الواقع، أو تاريخ واقعنا، في الرواية. إذ لن يكون تاريخ واقعنا بالاقفة، ولكن تاريخ صراعات قيم في الواقع تنعكس بشكل رمزي في الرواية. ليس مهمنا للتاريخ هو فهم التاريخ المروي أو الرسمي، التاريخ ديناميكية الواقع في كل تناقضاته وحركته وتوازناته غير المتوازنة باستمرار نتيجة لكل العوامل المختلفة فيه، والتي تنشأ الرواية في خضمها.

مناقشة طراد الكبيسي

علي اومليل: لي ملاحظات تتعلق مباشرة بما قاله الأستاذ الكبيسي، ومنها ما قد يثيره أمثال هذه العروض.

ان نقطة الانطلاق هي الدفاع عن أشياء قد تنفق عليها (القومية، الهوية تجاه الغير الذي يريد تحطيمها...)، والهدف - فيما يتعلق بالرواية - هو الوصول الى شكل روائي خاص، غير مستلج تجاه الغرب، ويعبر عن ذواتنا. لكني أعتقد أن هذه الأشياء توضع في سياق به بعض الالتباس، لأنه يسأل الناس: هل تريدون أن تستلج هويتكم؟ هل تريدون البقاء تابعين للغرب؟

طبعاً لا أحد يريد هذا، وكثير من المدافعين عن القومية والعروبة والهوية ينطلقون من هذا الموقع المغالط، في حين أن السؤال هو: ما هي الوسائل للوصول الى هذا الهدف؟ إلى تكوين ذاتية جديدة صامدة تجاه كل استلاب كيفما كان؟

إن الأستاذ الكبيسي يورد في عرضه عدة تعابير مثل: الشكل، المنظور الايديولوجي، الإغتراب... واني أسأله: هل تعتقد أن هذه الكلمات موجودة في قاموس عربي قديم، أم أنها مستوردة؟.. والواقع أنه يدافع عن شي بكلمات مستوردة أصبحت مع الزمن من صميم اللغة الثانية. وأعتقد أن المشكل هو مشكل الوصول الى تنظيم المعرفة، وأن ما تسمونه مستورداً يجب أن نعرفه بشكل علمي منظم حتى نستطيع تجاوزه للوصول الى ما نريد الوصول اليه: الوحدة، الذاتية، الخصوصية، الشكل الروائي المعبر عنا نحن... وهي أشياء لا يمكن لها أن تحصل إلا بمعرفة ما ينتجه الآخر بمعرفة منظمة، ولا نستطيع تجاوز «المستورد» لمجرد خلق شي خاص بنا لا علاقة له بالآخر، وبمجرد الدفاع عن «بكارتنا».

محمد بنيس: أعتقد أن من يريد إعطاء مشروع لرؤية مغايرة جديدة لا بد له من الانطلاق من الأسس الأولى. أما أن نقبل بالرواية أولاً ثم نرفض التحولات النقدية والشكلية الموجودة على صعيد الابداع الانساني فإنه يطرح علينا تساؤلاً ذا بعد ايديولوجي وحضاري وربما سلوكي أيضاً، ونقول بصوت عبد الله العروي: لماذا نقبل دائماً التقنيات الأوروبية في لا تاريخيتها أولاً، ولماذا نقبل من الغرب تقنياته ونرفض الجانب الفكري ثانياً؟

متدخل: يظهر من خلال عرضك أنك اسقطت من حسابك كتاباً أرغموا على ألا يكتبوا بلغتهم، مثل الطاهر بنجلون وعبد الكبير الخطيبي وغيرهما، بفعل ظرف تاريخي معين.

عسبد النبي حجازي: أظن أن عملية المناقشة شيء ضروري ولا يمكن إنكاره، وأتينا لنستطيع أن نبي سوراً حول امتنا، وإلا توقفت مسيرتنا الحضارية. إلا أن هذه العملية تبقى ضرورية من خلال منظور عربي، لأجل تجاوز إحساس العربي بالدونية وهو ينظر إلى عالم شامخ.

واني أسأل هنا الأخوان الذين اضطرتهم ظروفهم إلى الكتابة بالفرنسية: هناك كتاب ومستشرقون تعلموا العربية ويكتبون بها، فلماذا لا تتعلمون العربية وتتوجهوا مباشرة إلى جماهيركم؟ قد نجد العذر لمحمد ديب وكتاب ياسين وأمثالها الذين بلغوا من العمر مبعاً وعاشوا ظروفًا قاسية مجبرة، لكن ماذا بالنسبة للشباب حالياً؟

متدخل: طرح الاستاذ طراد أن الواقع العربي الآن مجزأ، إلى درجة أن الكاتب يحس أحياناً وهو يكتب انه فرد، إحساساً تنتفي معه هوية المجتمع القومي، وهو المجتمع النظري، لتصبح هوية فرد. وأعتقد أن هذه المشكلة لا تحل بتوحيد القومية، ولا بتوحيد الأقطار، بل أرى أن الرؤية الحائكة لكل كاتب، عندما تكون واضحة تحمل جزئيات المجتمع وتعني نفسها في المجتمع أي عندما يكتب أي كاتب عربي بلغة تستوعب واقعه وتحمل إليه شحنات، تكون في تصوّر لغة قومية.

الكبيسي: لقد طرح وجهات نظر، خلف كل منها مناهج احترام كل أصحابها. بالنسبة للغة، لا أقصد اللغة السلفية، وعندما قلت ان بعض الروائيين لا يحسنون حتى اللغة لم أقصد أنهم يجب ان يتحدثوا بلغة قديمة.

وبالنسبة لما طالبني به علي اومليل أقول انني أشرت فقط إلى المسألة، ثمة مختصون أقدر مني على تقديم الحلول.

أما بالنسبة لمن يكتبون بالفرنسية فأتمنى أن تكون هناك دراسة عنهم، وهي مسألة تناقش، ولا يمكن حسمها بكلمتين.

مناقشة عرض عبد الفتاح كليطو

عالم قانوناً أدبياً، إلا أن هناك شيئاً يغيب عنه، هو قوة الأشياء التي هي موضوعة هذا السرد داخل المناخات الأخرى المتواجدة على مستويات متعددة. بعبارة أخرى، إن ما يغيب عن العرض هو ما يمكن أن نسميه، مؤقتاً، بالمرحلة التأويلية. فلماذا القانون الأدبي ونحن لا نوضح علاقته بقوة الأشياء، بقوة واقعه؟

محمد براءة: أعتقد أن مداخلة الأستاذ كليطو تتضمن موقفاً نظرياً على جانب كبير من الأهمية، أقول موقفاً أو تصوراً نظرياً رغم انطلاقه من محاولة تطبيقية. هذا الموقف النظري الأساسي في اعتقادي، هو أن جميع النصوص الأدبية، سواء كتبت انطلاقاً من تصوّر تقليدي كلاسيكي للأجناس الأدبية، أو من تصوّر حديث مفرط في الحداثة فإنه لا بد لها من الاعتماد على ما سماه «قواعد اللعبة»، أي ألا تزعم البراءة أو التجاوز الفراغي لما هو قائم. هذا الذي حاول أن يكتب نصاً كيفياً كان لا بد أنه يفكر فيه، لا بد أنه يتصوره تصوراً ما، حتى إذا سلمنا بما زعمه السورباليون من كتابة ميكانيكية. فهي كتابة قابلة لأن ننظر، ولأن نستخرج منها قواعد.

واعتقد، ببساطة، أن تطبيق كليطو لهذا الموقف النظري على نصوص قديمة ليس معناه أنه قعدها بكيفية نهائية، بل دليل أن خلاصة هذه المداخلة تلح على أن هناك ما يشكل القاعدة (أو المقياس)، والخروج عنها، أي ما سماه بالتشويش، والذي قد يصبح بدوره قاعدة، ويتجاوز نفسه.

فورا المداخلة تصوّر نظري هو الأهم، أي حتى إذا ألغينا الأجناس الأدبية واستعملنا مصطلح «معمارية النص» l'architecte فإن هذا النص المعماري قابل بدوره لأن نستخرج منه قواعد «للعبة النص».

الحمداني: أعتقد أن دراسة النصوص بنائياً ودراسة التغيرات التي تطرأ على مستويات النصوص مسألة جد مهمة، نحن في حاجة الآن للاستفادة منها، ولكني أقول مع حلاق وعلوش أن هذا البحث ينقصه شيء: إذ أنه ينطلق من البدايات الأولى لتحليل السرد اللغوي، وهذه المسألة ليست خاصة بالرواية فقط، وإنما تتعلق بأي سرد كيفياً كان، تلك البدايات التي ترتبط بمبادئ التفسير العقلاني الإنساني للظواهر، مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع... ذلك أن النص الذي حلل أمامنا هو نص يميلنا إلى ارتباط الأفكار وسيرها وفق تسلسل منطقي معين، وهذه مسألة جد معروفة، حتى في الكلام الغادي. بذلك يبقى الشيء الذي ينقص هذا البحث هو امكانيات الخروج على هذه القاعدة السردية التي تظهر من خلال النصوص الروائية. وأعتقد أن استثمار هذا المبدأ، أو هذه التحليلات السيميائية، من خلال دراسة تطبيقية على النصوص الأدبية، هو الذي يمكن أن يبرز غنى هذه النظرية.

عبد الكبير الخطيبي: أعتقد أن بعض المناهج التي قدمها الأستاذ كليطو في ميدان الأدب، يمكن تطبيقها من ناحية البحث العلمي، كما أن لها إيجابيات في الفترة الراهنة للوطن العربي. نحن نعرف أن النقد يأتي متأخراً على الإبداع، فكانت أول ثورة أدبية في تطوّر الرواية الغربية، مثلاً، هي تلك التي قام بها سرفانتيس، وبعده حاول النقد الكلاسيكي وضع قواعد للرواية؛ ثم جاءت الثورة الرومانتيكية-الفرنسية والألمانية. أولاً، والنظرية الأساسية للرواية الرومانتيكية الألمانية، والقائلة إن الرواية تكون خليطاً من الأدب والموسيقى والفلسفة، ليعقبها بعد ذلك نقد القرن التاسع عشر؛ ثم كانت ثورة جويس في الكتابة الروائية، وجاء بعدها تطبيق المناهج البنوية الوظيفية والسيميائية.

لذلك لا يمكن مهاجمة عرض كليطو لأن النقد هو تفكيك للإبداع، وهو قراءة جديدة له.

مصطفى المساوي: ثمة تساؤل حول المنهج المتخذ في العرض: إن أهمية أي منهج تكمن في قدرته على إضافة أشياء جديدة من الناحية المعرفية للشخص الذي يستعمله أو للأشخاص الذين يتلقونه؛ أو بعبارة أخرى، إن أهمية أي منهج إنما تعود إلى مدى تمكنه لنا من السيطرة أكثر على الموضوع المتناول والفهم له أكثر. لكن إذا لاحظنا الجديد الذي أتناهنا به المنهج المستعمل في العرض، وهو اكتشاف

بطرس حلاق: يبدو لي أن ما قام به الأستاذ كليطو هو تمثيل ذكي للنظريات الأوروبية في ميدان الإنشائية. لكن ما قد يكون إضافة للموضوع لم يأت: أولاً، بتصوير فهمه الشخصي لتراكيب عناصر أو طرق السرد، أو لفرق هذه القواعد بهدف خلق نموذج روائي خاص، وكيف يؤثر تراكيب بعض العناصر السردية في خلق نموذج روائي. وثانياً، بإعطاء نموذج عن السرد الشائع في الرواية العربية.

عبد الكبير الخطيبي: كان العرض مهماً من ناحية التطبيق العلمي في ميدان السيميائيات واللسانيات، في بعض المواضيع التي تتعلق بالنص كنص، مهم لأنه متى ما تطور البحث العلمي في البلدان العربية وطبق بعض المناهج العلمية التي توصل إليها هذا البحث الآن، سيصبح بإمكانه أن يطبقها على النصوص الأساسية: سواء أتلحق الأمر بالشعر الجاهلي أم بالكتاب المقدس أم بالمقامات أم بنصوص الأدب الحديث. وهي خطوة أساسية لتفكيك اللغة القديمة، واستخراج بعض النتائج المكبوتة منها. إلا أن هناك جانباً أساسياً آخر يدخل في إطار تحليل نقد مزدوج: فتطبيق السيميائيات على نص ما، يرجع إلى نص له خصوصيات؛ لذلك فالتنقد المزدوج موجه إلى الاجتنتين العربية والغربية. بهذا النقد يمكن ظهور بحث جديد فاصل بين الأرضيات.

عبد الرحمن طنكول: إن النظريات المعتمدة في العرض جميلة، وقد تغرينا إذا لم نتخذ تجاهها موقفاً نقدياً. وإن السرد في الرواية العربية ذو خصوصيات، إذ يستعمل بعض الكتاب صيغة «سيرة»، بدل رواية، لاعتقادهم أن السرد انطلاقاً من الذات العربية له خصوصيته.

لقد تكلم كليطو عن قواعد السرد فقط، وأهمل «ممكن» و«محتمل» السرد. تلك القواعد التي لم يقع تفجيرها من أوروبا، بل من أمريكا اللاتينية التي لم تعتمد على قواعد السرد الغربية، بل على الذاكرة الشعبية.

محمد بنيس: أطرح سؤالاً هو: عن أي سرد يتحدث الأستاذ كليطو؟ لقد أشار في البداية إلى النحاة، وأنهم استنتجوا قواعد ثابتة، مميّزاً بينها وبين قواعد السرد؛ لكننا نعلم أنها استنتجت من قواعد غير خاضعة للتطور التاريخي. أي أنه إذا تحدثنا عن سرد ما وبحثنا في قواعده فلا بد لنا أن نتساءل هل هو قديم أم حديث، وإلا فإننا سنقول إن هناك نصاً واحداً وقواعد واحدة لسرد لا يتغير عبر التاريخ، وأن الثابت هو السائد في السرد العربي.

إن كل تحول تاريخي كانت له صدمة في الحساسية الشعرية العربية هو تحول للقواعد الشعرية، أي أنه يخضع القواعد للعبة مغايرة لما كان في السابق؛ (المفاهيم التي يعتمد عليها كليطو أوروبية، وإن الرجوع إلى بارت في العرض ثلاث مرات أمر ذو دلالة).

ويقول كليطو: اعتماداً على حديث «إيكو» عن مرحلة النص المغلق ومرحلة النص المفتوح، إن النص مفتوح دائماً، وهنا أتساءل: هل هناك نص مفتوح بشكل مطلق، وهل يمكن أن تكون هناك قواعد ثابتة لنصوص تاريخية؟

ادريس الناقوري: هناك تأكيد على أن ما جاء في العرض جديد، واعتقد أن السرد قديم حتى في المجال النقدي، فما يسمى بقانون السرد، أي مجموعة القواعد التي يلجأ إليها الروائي، يخضع لقوانين اللعبة الروائية والفنية التي تتميز عن القواعد النحوية، مثلاً، بسبب أن قانون السرد مرّن، ومن ثم فالروائي قادر على تغيير أدوات تأليفه، واخضاع الحدث، على سبيل المثال، لتسلسل غير زمني. إذن، فقانون السرد ليس قانوناً بالمعنى المطلق.

سعيد علوش: من إنطباع أول تكون لدي من قراءة أولى، وهو أن العرض غير تام. إنه جيد، أو إذا أردنا، بصورة أخرى، هو وصف لجسد امرأة ميتة. جيد لأنه

مناقشة عرض مبارك ربيع

الحمداني: يبدو ان الأخ مبارك ربيع- وقد طرح موضوع تجاوز العمل الروائي لطرح الواقع- قد ترك الموضوع جانباً ليتحدث عن تجاوز من نوع آخر، هو التجاوز التجريدي الذي ينقل العالم المادي إلى عالم فكري. هذه العملية هي عملية مبدئية يدرسها علم النفس، وليست متعلقة بعملية التجاوز الروائي فحسب، بل بكل ابداع فكري كيفما كان نوعه. لقد كان من المفروض أن يتحدث ربيع عن تجاوز حتى ذلك الفكر الذي ينظر بشكل مطابق إلى الواقع كما هو.

محمود أمين العالم: هذا الأسلوب الاجرائي لمحاولة تطبيق علم النفس على الأدب بهذا النحو، يعني إسناد الأدب إلى نسق يقتصر حقيقة إلى إبداعية داخلية، ويقلص هذا التجاوز في نقله إلى الأدب معنى التجاوز الحقيقي الذي هو أعمق من هذا التجاوز الاجرائي، الذي ليس تجاوزاً بمعنى النفي الجدلي لموضوع معين، إلى حد أننا نجد أنفسنا امام فصل بين الدلالة والموضوع، أو الشكل والمضمون. ثم إنك تحدثت عن دلالات العمل الفني من خلال مقولتي الممكن والمحتمل. لماذا لا نتحدث، مثلاً، عن المستحيل؟ لماذا لا يكون المستحيل هو الواقع المتحقق داخل العمل الفني؟ أذكر مثلاً، فرانز كافكا. إن بعض رواياته مستحيل، ولكنه واقعي جداً داخل العمل الفني.

محمد براءة: نعم، هي مستحيلة ولكن تبقى محتملة، ما دامت صورها في الرواية تبقى محتملة.

محمود أمين العالم: هي مستحيلة لوقارنا مع الواقع: إن حارة زعفراني تعطيني صورة مستحيلة عندما أعرض لها، ولكنها واقعية جداً روائياً.

مبارك ربيع: عندما قلت «النقد الإجمالي» قصدت المنهج، وقد أكدت دائماً أنني أفضل أن تكون الملاحظات على موضوعي القاصر، ولكن الواضح في منهجه، أكثر مما تكون على موضوع غامض في معالمة وغامض في منهجه وواضح في أفكاره. القضية الإجرائية هي فقط مسألة منهجية، وككل منهج لها وجوه نقص ووجوه اكتمال. وقد تعسفت أحياناً على ذاتي نفسها وفق مقتضيات المنهج.

أرحب بفكرة الأستاذ العالم عن «المستحيل»، التي لم تخطر لي بالبال، ربما لتأثير الطريقة التي وضع اتحاد الكتاب بها الموضوع: «الواقع والممكن والمتخيل». وأعتقد أن نقطة المستحيل تفتح أفقاً جديداً، وهي تقوي ما قلته، إذ يمكن أن أتناول المستحيل باعتباره ممكناً.

لا أعتقد أنني فصلت بين الدلالة والموضوع، ولكن، على العكس من ذلك، حين حديثي عن التركيب الذي يلتقي فيه الموضوعي بالذاتي ويتخلط التحليل بالتركيب والرصد بالتنبؤ. لقد حاولت التطرق إلى الموضوع من وجهة الواقعية الروائية كما أفهمها، وتبعاً لذلك فإن التجاوز هو أن تحفظ. من الواقع إما بعرض أو جزء أو شكل منه، ثم ترتقي أو تنزل به، لذلك نسمي هذا النوع من التعبير الأدبي تعبيراً سامياً وإبداعاً والمهم في عملية التجاوز ضمن الواقعية الروائية هو أنك لست منفصلاً عن الواقع، ولكنك لا تقرر الواقع كما هو، وبين هذين القطبين تلتقي كل تركيبات العمل الروائي وتعقيدهاته.

كذلك ليس التجاوز تجريداً، مثلاً قال الأخ الحمداني. لقد قلت بالحرف: «يجب ألا يختلط علينا التخيل كحسي بالقدرة التجريدية»، إنه يبقى دائماً حسيّاً ويجب أن يعبر عنه وأن يجسد في عبارة، في شكل، لكي يصبح محسوساً ومحدداً أكثر مما هو محدود.

على كل، هي فقط محاولة ترتبط بها حين توضيح العملية وتوضيح المفاهيم، ولا تحاول أن تقدم معلومات جديدة.

محمد براءة: هل نفهم من ذلك أنها تصوّر تجربتك الذاتية؟ مبارك ربيع: هذا بالفعل، لأنه كما قلت أنا أكذب هنا فأعرض نفسي كمن يتحدث عن موضوع معين، بينما أنا أتحدث في الواقع عن فهمي الخاص وعن تجربتي الخاصة بطريقة تتخذ هذا المنهج الموضوع الذي اعتبرته يوضح الفكرة كما أفهمها.

قواعد السرد (مثل: تعلق السابق باللاحق، الحكاية، العرف والعادة... الخ)، وتأملنا فيه ملياً، فسوف نجد أنه ليس جديداً بمعنى الكلمة، وأن المنهج يكاد لا يقدم معرفتنا بالموضوع المدروس ولو خطوة واحدة إلى الأمام. وذلك لسبب بسيط هو أن معرفتنا لقواعد السرد إن صح فعلاً أنها موجودة، وأنها هي تلك التي وردت في العرض- لا نجعلنا نحيط بمجمل، أو على الأقل، بأغلب امكانياته. مثلاً أن معرفتنا لقواعد لعبة الشطرنج لا تعني أننا حصرن كل إمكانيات اللعبة، وأننا صرنا فيها لاعبين مهرة. ومن ثم تبقى لكل مبدع، لكل روائي، وبالرغم من «تقييد السرد»، كل الامكانيات لأن يتخذ طريقة مغايرة للطريقة التي يكتب بها الآخر، فتتفتي، في الحقيقة، عملية «التقييد» ذاتها. تلك العملية التي تنفي كل تمايز ومغايرة بين النصوص المدروسة.

يضاف إلى ذلك أن المنهج المستعمل، وهو يرفع لواء «الموضوعية»، لا يعتمد سوى على النصوص «المؤيدة» لوجهة النظر المراد التعبير عنها، مع إهمال النصوص المعارضة لها أو المختلفة عنها (اختيار حكاية الخياط والأحباب، اختيار مقصود)، وبالتالي فهو يسقط فيها ينتقد هو أيضاً، بل وما يعلن سعيه لتجاوزه، وهو «الذاتية» التي تطبع مختلف المناهج السائدة في العلوم الانسانية عموماً، وفي الدراسات النقدية للنصوص الأدبية على وجه الخصوص.

إن هذا النوع من المناهج لا يعطينا في الواقع «معرفة» عن الموضوع المدروس، وإنما «وهماً بالمعرفة»، ومن هنا تأتي خطورته.

بنسالم حيش: لاحظ أغلب الأخوان أن العرض ظل ناقصاً؛ وأعتقد أن تدخل الأخ كليطو تطرق بالذات إلى السرد الإبداعي، حيث يكون للراوي حرية اختيار العناصر والشخصيات والمناخات... الخ؛ وما يجعل العرض ناقصاً هو طرحنا عليه أسئلة عن التاريخ كعلم سردي، ذلك التاريخ الذي يظل مقيداً بحكم طبيعته بما أسماه علوش بـ«قوة الأشياء»، بـ«الحوادث»، بـ«منطق الحوادث»... الخ.

وبخصوص مسألة تطبيق المناهج الجديدة آنساءل: هل يكون دور الناقد العربي متحصراً في الاستهلاك والتطبيق، أم أن عليه محاولة إيجاد بدور وارهاسات كل هذه التجديدات في ميدان النقد عند نقادنا الكلاسيكيين والقدامى؟ وبدل أن تأتي مثل هذه العروض نحاول إيجاد الخلفيات النظرية التي يمكن أن تصبح منطلقاً للكلام عن السرد، مع تبني ما يجتذ في هذا الميدان على مستوى عطاءات العلوم الإنسانية في العالم كله. وقد كنت انتظر أن ينحصر اجتهاد كليطو في محاولة رصد الخلفيات النظرية في التراث العربي لهذا العطاء المنهجي.

مبارك ربيع: إن الأستاذ كليطو، وهو يركز على أهمية النص، يعطي أهمية لما هو غير مكتوب، لأن النص ليس فقط ما هو مكتوب. لكنني لا أقبل أن تكون هناك تفرقة بين ما يجيل إليه النص والنص، فما هو غير مكتوب ليس سوى إحالة من النص.

عبد الفتاح كليطو: أظن أن للتناول البيوي مزايا كثيرة، الأولى منها أنه يجعلنا نحدد كل كلمة نستعملها. فالكلام البيوي كله محدد، أو يجب أن يكون كذلك. وعندما أسمع، مثلاً، أن «الرواية تخلق عالماً معيناً»، فإني أحب أن أعرف، أولاً، ما معنى كلمة «عالم»، ثم ما معنى كلمة «خلق»، بالإضافة إلى الخلفية الإيديولوجية الموجودة وراء هذه الكلمة. وأظن أنه لا بد لنا أن نحدد مفاهيمنا بدقة كلما جرى الحديث عن مسألة أدبية.

بعض الأخوان قالوا إنني لم أحدد السرد الشائع في الرواية العربية، ولكن كما قلت آنفاً، قبل كل كلام عن الرواية يجب تحديد هذه الكلمة وكيف نفهمها حسب علاقتها مع أنواع نصومية أخرى، وكيف يمكن أن نتكلم عن الرواية دون أن نكون لنا نظرة جاهزة عن الأدب وعن مدلوله وعن معناه. فكل كلام عن هذه الرواية أو تلك تكمن خلفه نظرية أدبية لا بد لنا أن نكون واعين بها، لأنها هي التي غلى تصوّرنا للنص. لوحظ كذلك أنني طبقت النظرية ميكانيكياً على النصوص: أنا، شخصياً، لم أطبق نظرية على نص ما، لسبب بسيط هو ان عرضي نظري، ونظري بحث. ومسألة التطبيق مسألة أخرى. مثلاً، عندما يقوم الجرجاني بتعريف الاستعارة أو الكناية فهو يضع قوانين وقواعد، لأن هناك علماً اسمه «علم البلاغة». كذلك هناك علم اسمه «علم السرد»؛ وإذا تكلمنا عن علم السرد فلا بد لنا من وضع قوانين وقواعد.

مناقشة عرض عز الدين التازي

مبارك ربيع: ينتج عرض التازي، في الواقع، شعوراً بالفجعة، ولا يقلل من فجيعة في الأخ التازي إلا شعوري بأنه يتحدث غلصاً من صميمه وبما يشعر به حقيقة. لقد كان التازي في عرضه حاطب ليل، لا يميز بين الغث والسمين، ولا يستعمل أي مقياس، لا في غاذجه ولا في مصادراته: كقوله إن معظم كتاب الرواية هم من البورجوازية الصغيرة أو المتوسطة، هذا التصنيف الذي لا أدري أساسه: أهو أصلهم الاجتماعي أم مهتهم اليومية أم مستوى طموحهم؟ فقد يكون هناك الأصل المتواضع، أو الشعبي، وينشأ عنه بعد ذلك الطموح البورجوازي.

كذلك قوله إن الرواية المغربية تتجاهل في معظم نماذجها القطاعات الشعبية العريضة. فهو لم يوضح المقصود بالقطاعات الشعبية العريضة، وهل تتجاهلها الرواية بالفعل، وما النماذج التي يتجلى عبرها هذا التجاهل.

وقد قال إن الروايات تتناول هذه النماذج من منظور ماضوي يفرغها من محتوى النضال والتوجه المستقبلي؛ وأعتقد أن كل متمرس بالقراءة يستطيع أن يعرف وظيفة الماضي في خدمة الحاضر والمستقبل. كذلك استعمل مصادرة هي «الواقعية البيئية» التي لا أدري لها معنى من بين المصطلحات التي يتفاهم بواسطتها الناس.

إنك تقول عن روايتي «رفقة السلاح والقمر»: «هل يكفي أن ينظر الكاتب الروائي إلى علائق الواقع المادي من الخارج ليدخل في عملية انتقائية تحدد مسبقاً إطار ومجال البحث الروائي التجديدي». وإني بمنطق المصادرة أقول لك: ولم لا؟

محمد بنيس: يظهر أن لتدخل الأخ التازي سياقاً أساسياً لا يمكن فهم التدخل بدونه: فالنازي لا يحاول وصف واقع الرواية المغربية ولكنه يعطينا وجهة نظر نقدية لها، تكاد تكون مخالفة لما اعتدنا عليه، وجهة نظر مواجهة، لها ما يبررها في إطار الصراع الثقافي العام على الصعيد الوطني والمندمج في إطار الصراع الثقافي على الصعيد العربي.

وأعتقد أن للنازي، كصوت شاب، حق مواجهة الأشياء كما يراها في صدقه وصميمته؛ إلا أنني أظن أنه حين خلط بين مستويات من الرواية المغربية لم يستطع أن يعطينا نتائج يمكن أن نسميها علمية مضبوطة: فالجمع بين «أمطار الرحمة» وروايات غلاب وربيع وزفراف والمديني جمع لا مبرر له، فبعض الأعمال لا يتضمن من القيمة الأدبية ما يجعلنا ندخله في نقاش اليمين أو اليسار. من ثم يمكن القول إن التدخل سقط منذ المنطلق لأنه لم يواجه وعياً محدداً من خلال نماذج محددة.

يضاف إلى ذلك أن غلاب وربيع وزفراف والعروي والمديني لا يشكلون، فيما أعتقد، وحدة متجانسة. هناك تقارب بينهم، إلا أنهم لا يشكلون، في العمق، وحدة. وقد كان بودي أن أستمع إلى هذا النوع من الفروق الموجودة بين أنماط التعبير الروائي وأنماط الوعي. ثم إن أي مواجهة لعمل من جنس أدبي وليد في المغرب (وليد الستينات كما قلت أنت نفسك) لا أعتقد أنه ينبغي أن تكون دائماً بهذا العنف وبهذا النكران للقيمة التاريخية.

الموزوني لحسن: لقد عجزت عن تصنيف عرض عز الدين التازي بين المناهج التي أعرفها (التحليل السوسيولوجي، التحليل اللساني، التحليل الموضوعي)، فهو يبقى، في الأخير، مجرد انطباعات حول الرواية المغربية. وما دام المنهج خاطئاً من الأساس، فإنه لا يمكن الدخول في نقاش المحتوى. مع ذلك أشير إلى ملاحظة حول جملة قائلها هي: «هناك نزعة تراكمية (تراكم الدال، أي اللغة، وتراكم المدلول، أي الحدث)». إننا نعرف أن الدال ليس يقابل اللغة، والمدلول ليس يقابل الحدث.

إدريس الناظوري: أعتقد أن عرض عز الدين التازي رأي شخصي، في حين أن العرض حول الرواية المغربية في نظري ينبغي أن يبدأ من التصنيف الموضوعي، الذي يراعي تطور الرواية المغربية بموازاة الحركة الاجتماعية.

برهان غليون: أعتقد أن المداخلة تثير مسائل كثيرة وهامة وفيها جراءة، ولو أنه لم يصل إلى النتائج التي كان يتوقعها كل واحد من الموجودين: منها مثلاً أن الرواية المغربية بقيت ضعيفة لأنها ظلت تابعة للغرب؛ وهي مسألة تثير قضية المنهج: هل هناك نموذج للرواية جاهز وثابت؟ وعندما نقول إن الرواية المغربية بقيت ضعيفة، فنحن نقارنها بماذا؟ وعندما نقول أيضاً إنها رواية تتطور فيها الذاتية البورجوازية، فهل هناك رواية بدون ذاتية؟

عبد الرحمن منيف: لي ملاحظات بسيطة حول الموضوع، وربما تتعداه لتشمل موضوعات أخرى. الملاحظة الأولى هي أنه عندما تناقش أي شكل من أشكال الإبداع الأدبي، فلا بد لنا من أن نأخذ بعين الاعتبار المرحلة التاريخية التي نشأ فيها هذا الشكل وبالتالي تأخذ بعين الاعتبار التطور والمستوى والمقاييس التي نشأت عن هذا المستوى، حتى نصل إلى بعض الأحكام الموضوعية. طبيعي أن الرواية كشكل إبداعي نشأ في ظل ظروف معينة، وهذه الظروف معروفة بالنسبة للجميع، ووجودها أو عدم وجودها يحدد إمكانية قيام الرواية أو عدم قيامها، أو قيامها بشكل معين، ضعيف أو قوي.

الملاحظة الثانية هي أن الموضوع بدوره ينبغي أخذه من جانب تاريخي، أي أن نتعامل مع أي إنتاج أدبي ضمن مرحلته التاريخية، وليس ضمن مقاييس مطلقة، ولعله إذا أخذنا الرواية في مصر أو في العراق أو في أي مكان آخر، ولاحتظنا بداياتها، فمن الممكن أن نجد نفس البدايات التي عرفتها الرواية المغربية.

والملاحظة الثالثة والأخيرة تتعلق بالأخ التازي «إذ لا شك أنه هو أيضاً مبدع، أي طرف في الموضوع، وبذلك فهو ليس بالشخص المؤهل تماماً لإعطاء أحكام نهائية وموضوعية؛ وأعتقد أن هذا الموضوع يجب أن نتوقف عنده بعض الشيء، لنحاول الوصول إلى نوع من التقسيم الموضوعي لمهمة النقد.

سعيد علوش: يقول عز الدين التازي إن الرواية المغربية لم تتحدث عن القطاعات الشعبية، وإنما قصرت في هذا المجال، وإني أسأله، أين يقع هو نفسه، كروائي، ضمن هذه الملاحظة النقدية، أو ضمن العمل النقدي ككل، الذي قام به للرواية المغربية؟

محمد عز الدين التازي: عندما يكون مجال الحديث مرتبطاً بالرواية، فأعتقد أننا لا نستطيع تحديد العناصر المؤسسة للبناء الفني والاجتماعي إلا بوضع هذه الرواية في إطارها المرحلي التاريخي. لذلك كان من الضروري، وأنا أتحدث عن مرحلة ظهور الرواية بالمغرب، أن أشير إلى بعض النماذج التي أسست هذا المنطلق (دون القول بأنها متجانسة مثلاً ذهب إلى ذلك الأخ بنيس) مع التذكير بأنها لم تستفد من بعضها البعض؛ فمع رواية غلاب «دنا الماضي» ظهرت رواية «أمطار الرحمة» لعبد الرحمن المرييني. وقد كنت أريد أن أؤسس على هذا مدى وعي الكاتب على المستوى الاجتماعي، وعلى المستوى الفني، وعلى المستوى الثقافي بصفة عامة.

محمد عز الدين التازي: عندما يكون مجال الحديث مرتبطاً بالرواية، فأعتقد أننا لا نستطيع تحديد العناصر المؤسسة للبناء الفني والاجتماعي إلا بوضع هذه الرواية في إطارها المرحلي التاريخي. لذلك كان من الضروري، وأنا أتحدث عن مرحلة ظهور الرواية بالمغرب، أن أشير إلى بعض النماذج التي أسست هذا المنطلق (دون القول بأنها متجانسة مثلاً ذهب إلى ذلك الأخ بنيس) مع التذكير بأنها لم تستفد من بعضها البعض؛ فمع رواية غلاب «دنا الماضي» ظهرت رواية «أمطار الرحمة» لعبد الرحمن المرييني. وقد كنت أريد أن أؤسس على هذا مدى وعي الكاتب على المستوى الاجتماعي، وعلى المستوى الفني، وعلى المستوى الثقافي بصفة عامة.

وعندما كنت أريد الربط بين فترة ظهور الرواية وبين فترة تبلور البورجوازية في المغرب لم يكن يغيب عن ذهني أن مسألة تحديد البورجوازية يطرح عدة إشكاليات على مستوى التراتب الطبقي في المغرب: ومع ذلك فإن هذه الإشكاليات لا تعطينا من القول والتأكيد على وجود ثلاث طبقات أساسية: وحين نتحدث عن البورجوازية تبعاً لذلك فنحن نستعملها هنا بمفهوم أعم وأشمل، ولا نستطيع تحديد فئاتها بنوع من الدقة، باعتبار تداخل هذه الفئات.

وإذا بدأنا تعبير «القطاعات الشعبية» غامضاً بالنسبة للأستاذ ربيع، فإن المقصود به

العمل (وهو قول لتولستوي). الا يعتبر التوقف اعلاناً عن تجاوز المرحلة الواقعية في الرواية العربية وظهور مرحلة أكثر تطوراً؟

سهيل ادريس: انطلق من أنني أترك للنقاد عملهم وإذا قمت بذلك فهو أمر ثانوي، إن مسألة انقطاع روائي ما عن الكتابة فسرت تفسيرين مختلفين، وهذا يدل على أن للنقاد مطلق الحرية في استنتاج ما يريد من العمل.
عن الخضوع للأبطال قلت إن ذلك يحصل أحياناً، هناك منطق للعمل الأدبي يسيطر على الكاتب بمجرد شروعه في الكتابة.
إن رواية «الحي اللاتيني» تقع في سياق المد القومي، وأنا أحيلكم إلى آراء عبد الله عبد الدائم، أحمد كمال زكي، رجاء النقاش.

مناقشة شهادة محمد شكري

مبارك ربيع: قال محمد شكري إنه لا يكتب أدباً، لأن الأدب يتضمن نوعاً من الكذب في حين أنه هو يروي لنا الحقيقة عارية بدون أي تزييف. وأنا أعتقد أنه يكتب أدباً، وإذا كان لا يكتب فيها يكتبه فهو يكتب عندما يقول لنا هذا الكلام. وذلك لأنه يظل دائماً في كتابات شكري فارق بين الواقع الحسي المعاش (خاصة ما تعلق منه بالجنس وألفاظه المعتادة في الشارع) وبين اللغة التي يعبر بها شكري عن هذا الواقع، إذ يستعمل لها سياقاً أدبياً يعطيها مستوى ما من التقبل عند القارئ المثقف.

محمد بنيس: يظهر لي أن محمد شكري يطرح لنا الأسئلة المحرجة على مستوى الإبداع، لا مغريباً فقط، بل وعربياً، وذلك لسببين: أولهما هو أنه ينطلق من واقع جد خاص، هو الذي قاده إلى الكتابة. والثاني هو عدم ثقته بما يقوم به، للحصار الذي ضرب على إنتاجه في العالم العربي فلم يجد سوى الغرب يفتح له الباب. إن شكري يكتب للمجتمع المغربي، والعربي، بصدق ومسؤولية، ويطرح مشاكل عديدة، وخطيرة جداً. ويعكس اعترافه بأنه لا يكتب أدباً. وإن بطريقة غير مباشرة تدمراً عاشه شكري منذ سنوات. لشعوره بأنه منبوذ، لا اجتماعياً فقط، بل وأدبياً أيضاً. لكنني أود الآن أن أقول له بأن مفهوم الأدب ليس مطلقاً، وأن ما نعتبره اليوم أدباً قد لا يكون كذلك بعد عشرين أو ثلاثين سنة، كما أن ما لم يكن أدباً قبل مئتين أو ثلاثمائة سنة قد أصبح اليوم أدباً.
إن الأسئلة التي يطرحها شكري علينا مواجهتها لأنها تعني ما هي حدود مواجهتنا للثقافة الرسمية أو الثقافة السائدة.

محمد براءة: ما دامت الشهادة بالشهادة تذكر، أود توجيه تحية خاصة للدكتور سهيل ادريس الذي قبل بنشر مجموعة لشكري صدرت مؤخراً، بعنوان «مجنون الورد». ورغم أن المجموعة كانت تشتمل في البداية على عشرين قصة إلا أن الدكتور ادريس طلب مني أن نستبعد القصص التي قد تثير غضب الرقابة فتمنعها من الدخول إلى بعض الأقطار العربية، وفعلوا وضعنا جانباً كل القصص التي تتناول أحداثاً أو قضايا جنسية بالمعنى العميق، كما عاشها أو رصدها شكري. ومع ذلك، فقد جاءنا التبشير بمنعها في بلد عربي كنا نأمل أن يسمع صوت شكري فيه.

عبد الحكيم قاسم: لم أعرف محمد شكري قبل اليوم. وأنا الآن متأثر ومنفعل جداً لأن يكون كاتب عربي مسموعاً بالإنجليزية والفرنسية وغير مسموع بالعربية. إننا نسمح أن تكون الدعارة في الشارع، ولا نسمح لشخصية روائية أن تتمهر، لأن المهارة في الشارع حادثة، وفي الرواية قضية؛ وإذا تحولت المهارة إلى قضية فينبغي أن نواجهها مواجهة فكرية، وندخل في صراع فكري معها. إلا أن بنية المجتمع لا تزال هشة للأسف ولا تحتمل ذلك. ولكن يلزمنا نحن هنا أن نواجه المسألة ونحول ما يسميه شكري بالمبازل إلى قضايا.

هو الإنسان الذي يكذب ويعاني يومياً، الإنسان الذي هو أساس ومنطلق الصراع الاجتماعي، والذي أشرت إليه حين حديثي عن روايتين مغربيتين تطرحانه كنموذج، هما «الريح الشتوية» لمبارك ربيع، و«المهاجر» للشريف عبد الرحمن الشركي. يبقى أن الإشارة لهاتين الروايتين جاءت في سياق نظري، وضمن تصورات، لذلك لم يتم تحليلها بكافة أبعادها ومستوياتها. وإن ما حاولت التأكيد عليه هو أن الرواية المغربية قد طرحت علينا ركائماً من النصوص (حوالي ٣٠ رواية)، وقد آن أوان التساؤل: إلى أي حد نستطيع أن نستنتج منها بعض العناصر المشابهة التي نستطيع أن نقول نظرياً إنها تلتقي مع مفهوم الرواية بالمعنى الغربي.
لقد أثيرت في النقاش مسألة المنهج، وأنا لا أعتبر نفسي ناقداً، وأعتقد أن ما حاولت تقديمه هو مجموعة من التصورات التي تجعلني أرتبط بالرواية المغربية، لا كمبدع فقط، ولكن أيضاً كقارئ من حقّه أن يرى بعض تصورات النظرية، وأن يرى بعض الممارسات الثقافية وهي تنعكس على هذه النصوص بأدوات تقنية ومعرفية.

وفي رأيي أن محاكمة الرواية المغربية رغم عمرها القصير، أمر من حقنا، ما دمنا نريد لهذه الرواية أن تبلور رؤيتها للمجتمع، ورؤية كاتبها لأدوات الفن الروائي.

لجوج

مناقشة شهادة سهيل ادريس

مبارك ربيع: لقد تأثرت بأعمال سهيل إدريس ككتابة روائية رافقت موجة ثقافية كانت سائدة، وأعتقد أن غيابها ترك فراغاً في الساحة الروائية العربية. سأستاءل حول محورين أساسيين في روايات سهيل إدريس:

- سيطرة الروائي على أبطاله
- وتفاوتية البطل الثوري.

ع. السحيمي: حين نقرأ روايات سهيل إدريس فإننا نجد باستمرار ثنائية وصراعاً بين الشرق والغرب، بين الأب والإبن الأكبر، والإبن الثاني وأخته، مما يجعلني أتساءل: هل إن وضوح الرؤية سابقاً الذي جعل سهيل يضبط ثنائية الصراع انتهى أخيراً إلى ضبابية؟ هل طغى التناقض العربي الذي كان باستمرار هو خيرة الكتابة الروائية عند سهيل إلى درجة أنه اختار حلاً لا أسميه هروباً، بل متأنياً، هذا التأني الذي طال والذي يتجلى فيما قاله في عرضه عن كتابات لم يستطع اكتمالها وعن تجزئته لكتابات أخرى خوفاً أن تستبقيه الأحداث.
إنني انتظر بعض التوضيحات في سهيل ادريس.

طراد الكبيسي: حقاً تبدو ملاحظات الأستاذ سهيل ادريس التي برر فيها توقفه عن الكتابة مجرد ذريعة لأننا نعرف أن أدباء آخرين يكتبون برغم وجود الأنظمة وأجهزة الإعلام وأعتقد أن الهجوم على «الحي اللاتيني» جاء نتيجة لتصادم المد القومي في فترة صعودها.

صنع الله إبراهيم: عملية التوقف التي أشرت إليها ربما تعود إلى التناقض بين المصالح والرغبة في القول الصريح.

جمال الغيطاني: لقد طرحت عدة نقاط هامة تتعلق بموقف الكاتب من المجتمع الذي يعيش فيه والتطلع الاجتماعي والكتابة الصادقة التي تعرض الكاتب للمتاعب. إن الكتابة ليست بقرار، فنحن في مصر نعيش ظروفاً قاسية ومع ذلك فإننا لا نملك أن نكتب حتى وإن لم ننشر أعمالنا.

ادريس الناقوري: يعترف سهيل ادريس أنه لن يكتب أية رواية تحت تأثير من المنظرين. هذا لا يعني أنه ينطلق في البداية من مثل بعض المواقف والنظريات العامة. ويقول إن أبطاله يفرضون عليه أفكارهم، الشيء الذي يتضمن حكماً نقدياً على

هناك عدد من الكتاب كانت أفكارهم أكبر من أن يستوعبها مجتمعهم، ومع ذلك فالكتاب ابن لمجتمعه ومن مجتمعه، والمجتمع الذي خلقه (وليس السلطة) قادر على فهمه في النهاية.

محمد شكري : مسألة كوني كتبت سيرة ذاتية روائية، أقصد كتابة روائية سيرة ذاتية، مسألة تقنية فقط. لأنني كنت أكتب رواية، إلا أن الوقائع كانت كلها واقعية. هل كنت صادقاً أم كاذباً؟ لا يعني تصديق الغير أو تكذيبهم في لأن الكتاب يدافع عن نفسه بنفسه. إن كثيراً من الكتابات الصريحة والصادقة رديء، وكثيراً من الكتابات الكاذبة عظيم ورائع. لقد استعملت ضمير المتكلم لأنني أكتب عن نفسي (لماذا الهروب؟). وإذا قلت إنني كتبت وثيقة اجتماعية ولم أكتب أدباً فهذا لا يعني أنني كتبتها بلغة سوقية، كل ما في الأمر أنني لم أتخلق ولم أبحث عن التعابير الجميلة في الكتابة، وإنما كتبت كل شيء بتلقائية.

سهيل ادريس : أذكر، بهذه المناسبة، أنه قد تشكلت مؤخراً ببيروت لجنة الدفاع عن حرية الأديب العربي ستنبثق منها جبهة عريضة من جميع مثقفي العالم العربي الذين يؤمنون بأن شرفهم مرتبط ارتباطاً جذرياً بحريتهم، وربما كانت هذه التجربة المحك الأول لهذه الجبهة وهذه اللجنة، فلتتضافر جميعاً لكي نستطيع أن نمر عبر الحدود حدود القمع والارهاب للأنظمة العربية. روايات محمد شكري وكل الروايات الأخرى.

متدخل : إن شكري يعبر في سيرته الذاتية عن فئة «السطار» التي لا تمتلك أدوات إنتاج وتعيش على حواف المدن بدون أي أمل في الدخول إلى المجتمع المحترم أو في مجرد الوصول إليه. ويعبر شكري خير تعبير عن إحساس أو شعور هذه الفئة بالتبذ.

مناقشة شهادة عبد الكريم غلاب

سهيل ادريس : أعارض عبد الكريم غلاب في موضوع ما ينبغي أن يقتبس أو ألا يقتبس من الأدب الأجنبي. فهو في ثانياً عرضه لتجربته الذي تحدث في عما يرفضه أكثر من حديثه عما يؤمن به أو عن تجربته بالذات أعلن عن رفضه لترجمة الأدب أو الفكر الوجودي قائلاً أنها كانت موضحة في الخمسينات نقلت إلينا اللعب واليأس والمناهة، قائلاً أننا لم نكن في حاجة إلى مثل هذا النقل لأنه لا يفيدنا فيما نحن فيه من البحث عن الذات.

لست أدري إن كنت قلت عبد الكريم غلاب أكثر مما قاله، ولكنني شعرت بأنه كان يدين هذا الاتجاه. وأنا أعتقد أننا بحاجة إلى ترجمة كل شيء دوغما استثناء على الإطلاق، ولو كنا قادرين بالفعل على تمييز ما يجب ترجمته عما يجب أن نمتنع عن ترجمته لما كنا بحاجة إلى الترجمة أصلاً، لأننا نكون مالكين قدراً من الوعي ومن الاستقلال الفكري والنضج الثقافي ينجينا الحاجة إلى ما يكتبه الآخرون. لكننا ونحن نأخذ نفسنا بنهضة جديدة بعد فترة من الانحطاط نحتاج إلى أن نترجم، ونحتاج إلى وقت نستطيع فيه استصفاء ما نحن بحاجة إليه فعلاً لأننا نكون قد كونا القاريء العربي الواعي الذي يستطيع هو نفسه أن يختار من بين ما نقل إليه.

لا أريد الدفاع عن الأدب الوجودي، ولكنني أذكر أننا حين أخذنا أنفسنا بترجمة شيء من هذا الأدب كان يذهتنا أيضاً ما كان يذهن عبد الكريم غلاب، من وعي لمصلحة الشعب ولمصلحة الأمة العربية، وليس صحيحاً أننا لا نستطيع أن نستفيد من تجارب الآخرين فتجربة الأدب الوجودي التي نشأت بعد هزيمة فرنسا ضد النازية في الاربعينات والشبهية بنكسة فلسطين سنة ١٩٤٨- التي خرج الشعب الفرنسي فيها محطاً ممزقاً ضائعاً قلقاً. وإذا لم نجد، بعد نكسة ١٩٤٨، من تصدى من أدبائنا ومفكرينا وروائينا وقصاصينا لكتابة التجربة التي ينبغي استلهاها من هذه الهزيمة فأبأس في أن ننقل أي أدب أجنبي راق نحاول اللحاق بركبه، مما يعيننا نحن أيضاً

على تجاوز هزيمتنا ونكتبنا ويبحث فينا الأمل.

أصبح ان الأدب الوجودي يدعو الأدباء إلى العيشية والمناهة؟ لا أعتقد ذلك لأننا نؤمن بأن ما كتبه كثير من الأدباء الوجوديين والفلاسفة الوجوديين كان يدور حول محورين أساسيين هما الحرية (لكن ليس الحرية على إطلاقها؛ وقد كان ينبغي الاعتراف بأن أفقنا الكبير هي فقدان الحرية في الوطن العربي)، والمسؤولية. والفكر الوجودي ينص نصاً صريحاً في كثير مما كتبه كتابه على ضرورة ربط الحرية بالمسؤولية، وعلى أن الإنسان مسؤول؛ أحيل، على سبيل المثال إلى ثلاثية سارتر التي قمت بترجمتها: «دروب الحرية»، وإلى الفصول التي نشرها سارتر من جزئها الرابع على صفحات «الازمنة الحديثة»، والتي تنتهي إلى ضرورة ربط حرية الإنسان بمسؤولية جماعة جدهامة: أن البطل «ماتيو» الذي قام بكل تلك التجارب اللامسؤولية في الأجزاء السابقة، ينتهي به المطاف في «الفرصة الأخيرة» إلى القول بأن حريته وحدها مجانية إذا لم ترتبط بحرية الآخرين وبمسؤوليتهم.

يضاف إلى ذلك أنني نقلت كثيراً من آثار «الواقعية الاشتراكية» و «الرمزية» و «السريالية»... الخ، فمن المفيد أن ننقل آثار الوجودية التي قد يكون ذهب الآن تيارها أو حلت محلها أشياء كثيرة، ولكن ما يزال كثير من كتابنا يجدون بأنفسهم حاجة إلى الكتابة بمثل أسلوب الفكر الوجودي الذي يعبر عن مزيد من قلق الإنسان، ونحن نعيش في مثل هذا القلق.

أطرح كذلك نقطة ثانية هي: لقد رأيت عبد الكريم غلاب يدين الاقتباسات من الأدب الأجنبي، إلا أن الادانة ظلت في نطاق التجريد، وكنت أتمنى لو أنه أعطى بعض الأمثلة على تلك الاقتباسات.

محمد برادة : لاحظ الأستاذ غلاب في ملاحظاته الأولى ان اقتباس الاشكال الروائية عنصر من بين عناصر أخرى تحول دون تأصيل الفن الروائي، وأنا أعتقد أنه لو ربطنا بين هذه الملاحظات وبين روايات غلاب، وعمدنا إلى تحليلها، فسنجد أن شكلها يلتقي في أسسه ومبادئه مع الشكلية الواقعية (من حيث توزيع الفضاء، وتأثير الزمن في فضاء معين، ووضع الشخصيات في إطار معين، وجعل الحوار هو عنصر الكلام الناقل للتفكير والاتجاه الأيديولوجي... الخ).

هذه الأسس العميقة التي تبلورت في الواقعية الأوروبية سنجد أنها من تحليلنا مثلاً «دعنا الماضي»؛ دون أن يعني ذلك أنها كانت تقلد الشكل الواقعي الأوروبي؛ وإنما هناك إلتقاء ما بين البنيات الاجتماعية وبين الفكر الفلسفي وتحديد بعض المصطلحات تحقق نوعاً من القاسم المشترك هو الذي يمكننا، من خلال التعرف عليه، أن نقول إن هذه الرواية واقعية أو رمزية... الخ. بذلك أعتقد أن مسألة الشكل لا يمكن أن نرفضها هكذا باطلاق.

من جهة أخرى اختلف مع سهيل ادريس اختلافاً أظن أن نقاشه يخرج بنا عن هذا النطاق؛ إذ أعتقد أن الوجودية (التي اعتمدت على الحرية والمسؤولية على حد قوله) نمت في مناخ مغاير، واستمدت مقولاتها من تاريخ فلسفي معين، وليست هي ذات الهوية التي كانت تشغل الشعب العربي في الخمسينات ليست الحرية هنا هي الحرية هناك، وشتان ما بين المسؤوليتين.

عبد الكريم غلاب : الدرس الطويل العريض الذي أعطاه سهيل ادريس عن الترجمة درس مفيد؛ ولا يمكن المثقف أن ينكر فضل الترجمة؛ بل نحن، بالعكس، نحمد لكل المثقفين الذين وهبوا جزءاً من حياتهم لترجمة الآثار الغربية. واني اتفق مع الأخ برادة حرفياً فيما قاله عن أن الأدب الوجودي نشأ في مناخ آخر ربما لم يكن هو المناخ العربي، وأن الحرية التي نناضل نحن من أجلها ليست هي الحرية التي يناضل من أجلها الوجوديون.

لقد طلب مني سهيل ادريس أن أعطي مثالا عن مسألة الاقتباس، وهناك كثير من أعمال الروائيين العرب التي كتبوها مستقيماً ثم أخذوا المقتض ومزقوها وشرعوا في إلصاقها حتى أصبحت رواية مشوهة تعطي صورة عن انهم يتمثلون أو يسايرون الشكليات الجديدة في عالمهم. خذ مثلاً الروايات الأخيرة لعبد الرحمن الربيعي، التي مزقها واعاد تركيبها، فأصبحت رواية حديثة شكلياً ولا تعطي شكلاً ولا مضموناً لأنه

ليس أبداً ذاتياً.

انفعل الكاتب فإن انفعاله ليس سوى مرحلة أولى، في عملية الكتابة، إذ المفروض أن يتفعل المتلقي للكتابة لا الكاتب. ثم إذا فرضنا أن الانفعال ضروري بالنسبة للكتابات الغنائية فهو ليس كذلك بالنسبة للكتابات الروائية.

محمد براءة: أريد أن أوضح أن مسألة الانفعال كانت نقطة جانبية لا يجب أن تأخذ كل هذا الاهتمام، وأقترح كموضوع أساسية لمداخل عبد الحكيم قاسم. إن كنت قد فهمت كلامه سؤالاً هو: «ما موقف الكاتب الذي عاش في بيئة قروية من هذا العالم، علماً بأن هناك حواجز موضوعية، لتكن هي حواجز الأمية؟ هل الروائي يعمل على إعادة تشخيص هذا العالم بكل تفاصيله، وهنا قد يسقط في تكريس عالم آيل إلى الإغيار والسقوط، أم أنه يعمل على تصويره من زاوية جدلية، وهو ما حاوله في روايته «أيام الإنسان السبعة»، بمعنى أنه يبين محدودية هذا العالم وحضوره في نفس الآن، وتأثيره على الجماهير الواسعة؟».

عبد الحكيم قاسم: بخصوص الأمية، أعتقد أن المسألة هي أننا نكتب للشعب والشعب لا يقرأ. ومع ذلك فالفرضية مختلفة لأننا نكتب في إطار محاولة ثقافية لتكوين ضمير الأمة.

نظرة تركيبية لأبحاث ومنقشات ملتقى الرواية العربية

محمد براءة: من خلال تدخلات الإخوان، ومن خلال النقاش، ترددت مجموعة من المحاور يمكن إيجازها فيما يلي:

أولاً، مسألة المنهجية، والتي تمس أساساً مسألة المصطلحات المستعملة ونوعية المنهجية المتبعة في قراءة الروايات؛ وقد طرحت بإزائها مسألة التجريد والانطلاق من تحليل بعض النماذج إلى استخلاص النتائج التي يمكن أن تعمم وأن تأخذ طابعاً تجريدياً.

ثانياً: مسألة الكتابة؛ هل الذات هي الأساس والمنطلق الأساسي الذي يعطي للكتابة مبرراتها ويجعلها جسراً بين الفرد والمجتمع؟ بمعنى آخر: هل الكتابة الذاتية هي منطق تغيير الوعي الجماعي؟ وفي هذه الحالة ما الذي يميز الكتابة عن بقية المجالات السياسية والأيديولوجية والفكرية؟

ثالثاً: مسألة التصنيف الاجتماعي: هل تصنيفنا للكتاب والروائيين حسب انتمائهم إلى طبقات اجتماعية، يستتبع بالتالي تصنيفاً فنياً لهم؟
رابعاً: مسألة علاقة النقد بالأيديولوجيا؛ أي مسألة أو نوعية السلطة الرمزية للكتابة ببقية السلطات الحقيقية والرمزية الأخرى. وهناك موضوع لمس بالأمس (في حوار بين محمود أمين العالم وبرهان غليون) ويتعلق بالأيديولوجية والأيديولوجيات: ما أساس تكوينها؟ وما نوعية الدولة؟ وعلاقة الدولة بالطبقات الاجتماعية؟ العقلانية؟ علاقتنا بالحضارة الغربية، وهل هي علاقة تقبل أو رفض أو علاقة جدلية؟... الخ.

أحمد المديني: أريد أن أتطرق إلى ملاحظة واحدة أثرت بشكل عابر أو بصورة غير الصورة التي ينبغي الحديث بها عنها، وتتعلق بمسألة الاقتباس ومسألة الشكل والشكلانية.

فمن الغريب حقاً أن نستعمل منهجاً تجزئياً أو طريقة تجزئية في النظر إلى الأشياء وفي التعامل مع الآخر، مع المدنية الحديثة، مع الغرب، فنقول باستيراد الأطار المادي والجهاز المادي التكنولوجي؛ ونعترض، في ذات الوقت، على التعامل مع النتائج الفكرية والحضارية لهذه الحضارة. ليس التجديد مقصوداً على الغرب، وليس التناثر في نماذج الحياة عرقلة على سبيل التجديد.
إن تحليل عبد الكريم غلاب لمسألة الاقتباس يكاد يجعل المعرفة مسألة جغرافية والكتابة قارات، كل قارة ينبغي أن تكون لها كتابتها وإبداعها الذي لا ينبغي أن يتقل إلى القارة الأخرى؛ مع القفز فوق نوعية وطبيعة التفاعل والتناقص بين مختلف الحضارات.

أما فيما يخص الشكل، وهذه ملاحظة أثارها الاستاذ براءة، فإن روايتي غلاب: «دنيا الماضي» و «المعلم علي» تستمدان إطارهما الروائي كقالب وكثنية من نموذج سابق: فكيف يرفض عبد الكريم غلاب الاقتباس ثم يمارسه في كتابته الروائية؟ ينحلي إلى من ناحية أخرى إن هناك تكريسا لمسألة الحديث عن الشكل واعتباره وصمة والشكلانية جريمة، وذلك حين اعتبر عبد الكريم غلاب تجربة الربيعي تجربة شخص يأخذ المقص ويعمل في نصوصه تشويهاً وتجزيماً بزعم تقديم نموذج شكلاني أو نموذج مجذو.

إن الكتابة على ما أعتقد، تسير على هذه الوتيرة. فإذا كان غلاب يؤمن بأن الإبداع شيء ذاتي؛ فإن الربيعي يستطيع بدوره أن ينطلق من هذا المنطلق، لأن الشكل هو أيضاً تجربة في الكتابة مستمدة من رؤية معينة مغايرة للواقع.

مناقشة شهادة عبد الحكيم قاسم

مبارك ربيع: إن ما أثارني في عرض عبد الحكيم قاسم هو حديثه عن عملية تحويل الانفعال إلى موقف. إن الانفعال حالة أساسية على ما يبدو لي، لكن تأكيد قاسم على أهمية التلقائية في الكتابة، لا ينفي، مع ذلك، دور الصنعة.

محمد براءة: إن مسألة الانفعال أساسية، لكن الأمر يتعلق بنوعية الانفعال، أذكر مثلاً أنني كنت أتناقش معك يوماً (الكلام موجه لربيع) فقلت لي إنك وأنت تكتب روايتك «رفقة السلاح والقمر» كان يصل بك الانفعال إلى درجة البكاء، إلا أن الكتابة لا تبدأ إلا عندما ينتهي الانفعال، إلا عندما ينتج الكاتب في أن يكتب هذا الانفعال.

هناك، مثلاً، نصوص لا تستطيع كتمان الانفعال، فيأتي عنف النص صارخاً، وهذا شيء جيد. إلا أن هناك انفعالاً مدروساً ومكتوباً، مثلاً: أفكر في «نجمة أغسطس» التي تتضمن انفعالاً قوياً، ينجح تقسيم النص إلى ثلاثة مستويات في كتمانها. كما أذكر رواية عبد الحكيم قاسم «أيام الإنسان السبعة» التي تحس فيها هذا التعاطف مع الحياة التقليدية، التي تهاز عندما تبدأ حياة جديدة وطقوس جديدة. إن قاسم في الرواية متفعل، ولكن انغماره في وصف تفاصيل العالم القروي-البادية... الناس البسطاء... هو الذي يبدو وكأنه تحايل لمنع هذا الانفعال من أن يبدو صارخاً مباشراً.

ادريس الناقوري: ينحلي إلي أن مسألة الانفعال تجرنا إلى طرح مسألة الذاتية، لكن أرى أن قضية الانفعال تثير بعض الإشكالات في كتابة الرواية، إذ المفروض في الرواية أن تكتب بطريقة موضوعية، بمعنى أنها يجب أن ترتبط أكثر بالواقع؛ وحتى إذا